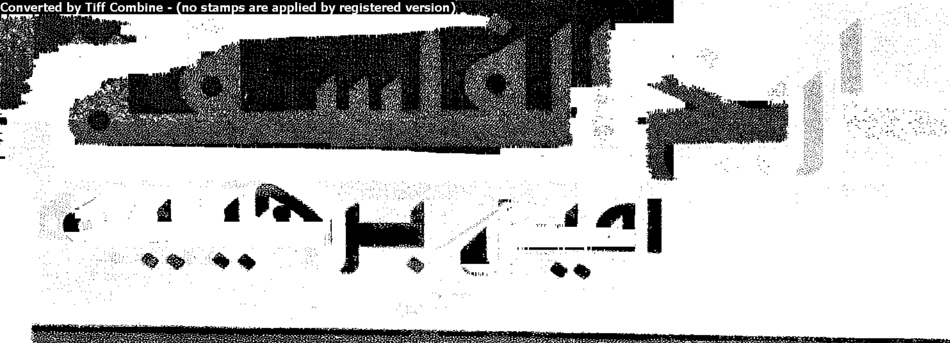
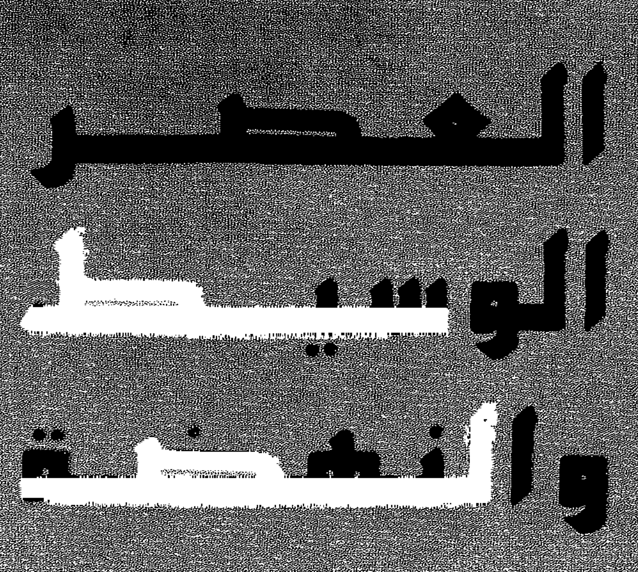
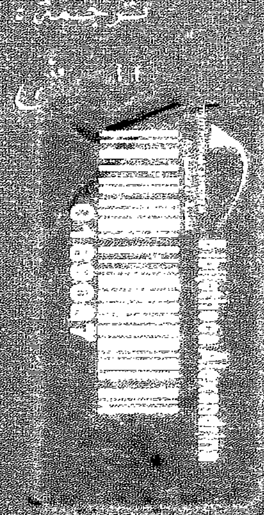




ترجمة:





العصر الوسيط
والنهضة

بيروت ـ لبـــنان

ص. ب ١١١٨١٣

تلفون ٣١٤٦٥٩
٣٠٩٤٧٠

الطبعة الأولى

أيار (مايو) ١٩٨٣

الطبعة الثانية

كانون الثاني (يناير) ١٩٨٨

اميل برهييه

تاريخ الفلسفة

الجزء الثالث

العصر الوسيط والنهضة

ترجمة

جورج طرابيشي

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

هذه ترجمة كتاب

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

PAR

EMILE BREHIER

TOME PREMIER

L'ANTIQUITE ET LE MOYEN AGE

3

MOYEN AGE ET
RENAISSANCE

Presses Universitaires de France
EDITION REVUE ET MISE A JOUR
PAR PIERRE-MAXIME SCHUHL
ET MAURICE DE GANDILLAC
PARIS 1981

شكر خاص

يتقدم المترجم بشكر خاص إلى د. **ناصيف نصار** لما أبداه من مساعدة في ترجمة الاصطلاحات اللاتينية واصطلاحات اخرى في هذا الجزء وفي الجزء الذي يليه .



الفصل الأول
مطالع العصر الوسيط

(١)
نظرة عامة

مع إطلالة القرن الخامس تحطمت وحدة حضارة البحر الأبيض المتوسط ، وتمزقت معها أشلاء الوحدة السياسية . فبدمار المدن في أعقاب اجتياح البرابرة للغرب كله ، زالت من الوجود المراكز التقليدية للثقافة ؛ وبانهيار الحضارة المدينية انهارت ركائز ذلك التعليم السفسطائي الذي كان وسم بميسم وحدته الحقبة الأخيرة من العصور القديمة .

كيف أمكن ، وصولاً الى العهد الكارولنجي[1] ، أن تتواصل الدروس في مثل تلك الشروط المزرية ؟ لا بد هنا من التذكير بسمة عامة لنهاية العهد الروماني : إذ لم تعد الثقافة العقلية بحصر المعنى هي قبلة الأنظار المنشودة ، وانما نمو الحياة الروحية ؛ وما كانت هذه الحاجة العامة لتجد ما يلبيها في منابر السفسطة أو في مراكز العلم على منوال

---

(١) الكارولنجيون : اسرة من الفرنجة خلفت الميروفنجيين سنة ٧٥١ مع بيبان القصير ابن شارل مارتل ووالد شارلمان ، وبعثت امبراطورية الغرب بزعامة هذا الأخير . وبقيت السيادة لها في فرنسا حتى سنة ٩١١ وفي جرمانيا حتى سنة ٩٨٧ . «م» .

متحف الاسكندرية ، وانما في تلك الجمعيات السرية الروحية التي آلت اليها تدريجياً المدارس الفلسفية ؛ وقد كانت أولى هذه الجمعيات رأت النور لدى فيلون مع زهّاد بحيرة مريوط من اليهود ؛ وفي ظل الوثنية بالذات كثرت كثرة هائلة الجمعيات الفيثاغورية والهرمسية والافلاطونية ؛ لنضف الى ذلك أنه ان تكن الحياة الروحية بقيت في بعض الأوساط ، كما في الوسط الأفلوطيني ، رفيعة المستوى عقلياً ، وظلت الحاجة الى التنظيم العقلاني سائدة ، فإنها نزعت في أوساط أخرى الى التحول الى ديانة سرية خالصة ، بشعائرها وطقوسها وأسرارها .

ليس بثورة عنيفة اذن ، وانما من خلال انحدار طبيعي لاذ كل ما تبقى من الحياة العقلية بحمى الجماعات المسيحية ، وبخاصة في الأديرة ، يوم تنصر الغرب عن بكرة أبيه .

على هذا النحو حدث ، بصورة تكاد تكون غير منظورة ، تغير معجز : فالحياة العقلية صارت تابعة برمتها للحياة الدينية ، فباتت المسائل الفلسفية تُطرح بدالّة قدر الانسان كما تتصوره المسيحية . وانما في اطار الحقبة التي نحت فيها الأمور هذا المنحى تقع الحدود العقلية للعصر الوسيط ، وهي بطبيعة الحال حدود تشكو من شيء من الإبهام وعدم التعين ؛ أما العصر الحديث فسيبدأ يوم سيؤكد العقل سؤدد مناهجه واستقلال مشكلاته : وهذه ثورة بالغة العمق لم نستشف الى يومنا هذا نتائجها كافة .

(٢)
العقيدة القويمة والهرطقات في القرنين الرابع والخامس

على أنه يتعين علينا، من هذا المنظور ، أن نميز بدقة بين الغرب والشرق ؛ ففي جميع المناظرات الدينية الكبرى التي كانت ، في الشرق ،

بمثابة العلامة على انتهاء العصور القديمة ، نستشف الشاغل الميتافيزيقي عينه الذي خيَّم على الافلاطونية المحدثة في العصر نفسه والاهتمام عينه بتعيين البنية المعقولة للأشياء ؛ فمن الممكن رد جميع تلك المساجلات إما الى مسألة الثالوث وصلة الأقانيم فيما بينها ، وإما الى مسألة طبيعة المسيح ، أي صلة **الكلمة** كأقنوم إلهي بيسوع بن عيسى كإنسان . وبالرغم من كل النداءات الى الأخذ برأي الكنيسة والتقيد بما جاء في الأناجيل ، فقد كانت الخلافات بين اللاهوتيين حقاً وصدقاً فيما يبدو من طبيعة فلسفية .

كان هناك من جهة أولى الهراطقة وأصحاب البدع : فقد خشي سابليوس والتقييديون من الوقوع في الشرك إذا ما جعلوا من **الكلمة** ابن الله ؛ كذلك فإن آريوس ، بالروح نفسها وان في اتجاه معاكس ، لم يقل بابن الله ، بصفته شخصاً ، إلا بشرط الإقرار بأنه مخلوق من الله وبأنه أول خلائقه ، «لكن بدون أن يكون أزلياً أو مشاركاً للأب في أزليته ، لأن الله هو مبدأه»[٢] ؛ كما أن مدرسة انطاكية بكاملها أبت أن ترى في يسوع المسيح غير انسان حلّت عليه النعم الالهية كافة ، واستبعدت التراكيب الميتافيزيقية القائلة بالانسان ـ الاله ؛ وقد انتشرت هذه الفكرة ، بعد نسطور ، في ديار النصرانية قاطبة ووصلت حتى الى الشرق الأقصى . واننا لنستشف من خلال هذه الآراء والتصورات قاطبة أثر توجه عقلاني واحد ، همه الأول أن يصنف ، وأن يتحاشى الخلط ، وأن يميز . وفي قبالة هذه الآراء والتصورات تكونت ، من الجهة الثانية ، العقيدة القويمة ؛ فقد سعت الى التوفيق بين نظرية المركزية الالهية ، التي تذيب الفوارق جميعاً في الوحدة الالهية ، وبين التمايزات التي لا غنى عنها لوجود المسيحية بالذات ؛ وتلكم هي الصيغة التي عارض بها أثناسيوس ومجمع نيقيا ما ذهب اليه آريوس : وحدة الجوهر في الله واختلاف الأقانيم ؛ وتلكم هي

---

(٢) نقلاً عن هرناك : **الوجيز في تاريخ العقائد** LEHRBUCH DER DOGMENGESCHICHTE ، م٢ ، الطبعة الثالثة ، ص ١٩١ .

الصيغة التي توسلها كيريلُس الاسكندري ومجمع أفسس (سنة ٤٣٢) لإدانة نسطور : إن ثنائية الطبيعتين ، البشرية والالهية ، في المسيح ، لا تحول دون أن تكون مريم أم الله THEOTOKOS .

في الغرب أيضاً لم تغب المنازعات ، لكنها كانت من طبيعة أخرى ؛ وقد كان غرضها جميعها ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، تأكيد ضرورة تأسيس الكنيسة وبناء هرمها ؛ وذلك حال الدوناتية التي رأت النور في أفريقيا وبقيت الى حد بعيد محصورة بها، والتي كان لها من العمر قرن من الزمن حينما نشبت في سنة ٤١١ المناظرة التي تزعمها القديس أوغسطينوس ؛ وذلك أيضاً حال البيلاجية التي كافحها القديس أوغسطينوس طوال حياته . وقد كانت الكنيسة ، كمؤسسة واجبة الوجود لتوزيع النعم الالهية ، تتنافى مع كلتا هاتين الهرطقتين . فقد زعم الدوناتيون أن قيمة السر الكنسي مشروطة بالقيمة الأخلاقية للكاهن الذي يمنح هذا السر ؛ وكان في ذلك نفي للكنيسة كشركة قائمة على قواعد عملية محددة ودقيقة وموضوعية ، ورهن لها بمصادفات التقويم الذاتي لأخلاقية الكهنة ؛ فمن يمنح الأسرار غير ملزم بأن يكون قديساً في دخيلة نفسه ، مثله مثل الفقيه الروماني غير الملزم بأن يكون عادلاً كيما يسن القانون : فالشكلية شرط الاستقرار .

أما البيلاجية فقد كانت نقطة الانطلاق في المناظرة التي دارت من حولها محاولة للاصلاح الرهباني بادر اليها الراهب بيلاجيوس الذي كان يكرز ، في حملته على من يتذرع من المسيحيين بضعف الجسد كيما يمتنع عن تنفيذ الشريعة الالهية ، بأن للانسان القدرة على فعل الخير اذا شاء ، ويبين ما تنطوي عليه الطبيعة البشرية من طاقات وقدرات ؛ وكان الهدف الذي يضعه نصب عينيه «ألا تتراخى النفس وألا تتباطأ عن الفضيلة من جراء اعتقادها بأنها موهنة القوى وافتراضها بأنها لا تملك ما تجهل أنه كامن فيها»[٣] . وفي هذا استلهام للرواقية ولثقتها بالفضيلة ؛ ولكن فيه

(٣) إلى ديمتريوس نقلاً عن هرناك ، الوجيز في تاريخ العقائد ، م ٣ ، ص ١٦١ .

أيضاً نفياً للخطيئة الأصلية المتناقلة بالوراثة ، إذ لا يسع الله أن يلقي على كواهلنا بخطيئة الغير ؛ وكان هذا معناه تصوير صنيع المسيح على أنه صنيع معلم أو فقيه يضرب لنا المثل ويعطينا القدوة ، على غرار قديسي الكلبية ، لا على أنه صنيع ضحية تبرر باستحقاقاتها الانسان ؛ وكان فيه أخيراً إنكار لكل الأهمية التي تعزى الى وسائط النعمة ، والى الأسرار التي تمسك بها الكنيسة لتضعها في متناول المؤمنين . وقد عارض القديس أوغسطينوس هذه النظريات بتجربة اهتدائه الشخصية وبوجود الكنيسة الناجع والفعال ؛ فلو صح ما يقوله بيلاجيوس ، فلن يكون على الانسان لا أن يطلب بصلواته النجاة من التجربة ، ولا أن يصلي عندما يسقط فيها[٤] ؛ والبيلاجيون يعملون على أن يجدوا خيرنا في ما لا يأتي من الله فينا ؛ فان سلّموا بأن الارادة الخيِّرة تأتي من الله ، فحالها في ذلك حال الوجود ؛ وفي هذه الحال سيكون الله هو فاطر الارادة الشريرة أيضاً ؛ أما إذا سلموا بأنه لا يخلق سوى الارادة ، وأما إذا كان الانسان هو الذي يجعلها خيِّرة ، فيترتب على ذلك أن ما يأتي منا ـ الخير ـ أسمى مما يأتي من الله . ومعلوم لدينا مدى الصرامة التي يتتبع بها القديس أوغسطينوس النتائج المترتبة على موقفه : فكل خير لا يمكن أن يأتي النفس ، المفسودة بالخطيئة الأصلية ، إلا بنعمة خاصة ؛ والخلاص ، المرتهن بالاستحقاقات المكتسبة على هذا النحو ، لا يُكتب إلا لأولئك الذين قيضه الله لهم من الأزل ؛ والأطفال الذين يموتون بلا عماد حقّ عليهم الهلاك الأبدي ؛ والمنبوذون ، الذين لم تمسهم نعمة الله ، لا يرقون أبداً الى مقام الفضيلة .

ان هذا الصراع المزدوج ، بالحل الذي يجده له القديس أوغسطينوس ، يسلط الضوء على الوسط الذي سيتطور فيه الفكر الغربي : كنيسة مطمئنة من الآن فصاعداً الى أنها تمسك بجميع مقاليد

---

(٤) اوغسطينوس : إلى مارسيلوس ، ك ٢ ، ف ٢ .

خلاص البشر . وسيكون صنيع البابا غريغوريوس الكبير[٥] التدعيم النهائي للسلطة الروحية للكنيسة .

إن هذه المنازعات تتصل بالسياسة الكنسية (بأسمى معاني الكلمة) أكثر منها بالعقيدة بالمعنى الشرقي ، أي بالبنية الميتافيزيقية للألوهة . وفكر القديس أوغسطينوس ، الحازم القاطع فيما يتصل بالحياة الدينية للنفس البشرية ، يجنح الى التردد والغموض متى ما طرق مضمار العقيدة بحصر المعنى ؛ هكذا نراه ، في المساجلة حول أصل النفس (مع أن حل هذه المسألة يبدو وكأنه تكملة ميتافيزيقية لازمة لمذهبه في النعمة) ، يتردد ، بدون أن يقطع بنتيجة ، بين المنقولية TRADUCIANISMEالتي تقول إن نفسنا تتولد من نفس والدينا وبين المخلوقية CRÉATIONISME التي تجعل من كل نفس خلقاً من العدم ؛ ويقف بقوة موقف المعارضة من أولئك الذين يعتقدون أن «الانسان يستطيع أن يناقش في صفة ذاته أو في طبيعته بكاملها ، كما لو أن لا شيء فيه يفلت من إدراكه »[٦] .

لنضف الى ذلك أن البابوات ، منذ أن أمسكوا ، مع غريغوريوس الكبير ، بمقاليد السلطة بلا منازع وصولاً الى القرن الثاني عشر ، لم يشجعوا إطلاقاً النظر العقلي اللاهوتي ؛ فقد كانوا رجال سياسة وقانون في المقام الأول ، وكان شاغلهم توكيد جميع الحقوق التي يبغون استخلاصها من سلطانهم الروحي على النفوس وترسيخ ركائزها ، فطووا كشحاً عن تزعم الحركة العقلية .

---

(٥) غريغوريوس الكبير : من بابوات الكنيسة (نحو ٥٤٠ ـ ٦٠٤) ، لُقب بـ « خادم خدام الله » ، اكد أولوية روما على بيزنطة ونظم الخدمة الدينية والغناء الكنسي المعروف باسم الغناء الغريغوري ، واهتم بتنصير الانكلوسكسونيين . «م» .

(٦) في النفس واصلها ، ك ٤ ، ف ٢ .

(٣)
القرنان الخامس والسادس : بويثيوس

على أن المأثور الفلسفي يستطيع أن يقدم دعماً نافعاً لحقائق الايمان : ذلك هو رأي كلاوديانوس مامرت ، وهو راهب بروفانسي حرر في حوالي العام ٤٦٨ مصنفاً في ماهية النفس DE STATU ANIMAE ، جمع فيه آراء الفلاسفة فيما يتصل بروحانية النفس ؛ وقد احتج بالقديس بولس ليثبت أن الفلاسفة ليسوا جاهلين بالحقيقة الى الحد الذي يرميهم به المشنعون عليهم ، وشن هجوماً مريراً على تقاعس زملائه الرهبان العقلي . واشتكى من الازدراء الذي سقط في حضيضه أفلاطون مع أنه هو الذي اكتشف ، في زمن لم يكن فيه الله قد أنزل الحقيقة على البشر ، «قبل التجسد بقرون كثيرة ، الله الواحد والأقانيم الثلاثة التي فيه»[٧] . وعن طريق كلاوديانوس تسنى للعصر الوسيط الأعلى أن يطلع على ما تضمنته محاورات فيدروس وتيماوس وفيدون من آراء وتصورات حول لاجسمانية النفس ؛ ولديه وجد العصر الوسيط الأعلى نموذجاً لذلك التبحر العلمي الزري ، الذي لا يعدو أن يكون تجميعاً لشذرات ومقتطفات غير مترابطة ، والذي يمكن وصفه بأنه وريث أخير لتواريخ الأقوال DOXOGRAPHIES التي لخصت فيها العصور القديمة الآفلة تاريخها الفلسفي . ويظهر في مصنفه ، جنباً الى جنب مع الفلاسفة الاغريق (الفيثاغوريين والأفلاطونيين) ، الفلاسفة الرومان (من أشباه سكستيوس وفارونيس) ثم الأعاجم (زراداشت ، البراهمانيون ، اناخارسيس) ، وهذا بدون أن ينسى الرواقي كريزيبوس الذي يلقبه على نحو لا يخلو من غرابة بضامن روحانية النفس .

عن طريق بويثيوس (آنيقيوس مانليوس سافارينوس بويثيوس) ،

---

(٧) ميني : تراث آبار الكنيسة اللاتينية PATROLOGIE LATINE ، م ٥٣ ، ٧٤٦ د .

«آخر الرومان» ، الذي ولد في سنة ٤٨٠ وصار قنصلاً في سنة ٥١٠ ، ودعاه ثيودوريكس[٨] الى شغل أعلى المناصب ونفذ فيه حكم الاعدام في سنة ٥٢٥ بتهمة السحر ، نقول : عن طريق بويثيوس هذا توصل العصر الوسيط الأعلى الى معرفة أكثر جوهرية ، وان محدودة أكثر أيضاً ، بالفلسفة القديمة . فقد أخذ بويثيوس على عاتقه مشروعاً ضخماً ، وهو أن ينقل إلى اللاتينية مؤلفات أفلاطون وأرسطو وعدد من شراحهما . ولو تيسنّى له أن يضع مشروعه هذا قيد التنفيذ ـ وهذا ما لن يتحقق على نطاق واسع إلا في القرن الثالث عشر ـ لكانت مصائر الفلسفة الوسيطية اختلفت في أغلب الظن اختلافاً بيّناً . غير أن عمله اقتصر في الواقع على جزء من كتابات أرسطو المنطقية ، فما جاوز ترجمة لكتاب **المقولات** ، مع شرح مستوحى من شرح فورفوريوس ، ولكتاب **العبارة** مع تدييل له بشرحين . وقد نقل الى اللاتينية كذلك **ايساغوجي** لفورفوريوس مع شرح له مقتبس عن أمونيوس . وأما ما تبقى من مؤلفات أرسطو المنطقية ، فلم ينقل منها شيئاً ، وانما وضع شروحاً حول القياسين الاقتراني والشرطي وحول الفروق في المواضع .

تلكم هي القلة القليلة من المفاهيم الواضحة بعض الوضوح التي بقيت من العصور القديمة : شطر من مؤلفات أرسطو المنطقية ! وهذا ما ترتبت عليه نتيجة جسيمة : فكما أوضح بويثيوس نقلاً عن فورفوريوس ، فإن مقولات أرسطو ، من جوهر وكيف وكمّ ، الخ ، لا تحيلنا الى الأشياء بعينها ، ولكنها ليست أيضاً مجرد مصطلحات نحوية : فهي تختص بالألفاظ من حيث أنها دالة على الأشياء ، وبالأشياء من حيث أنها مدلول عليها بالألفاظ . والحال أن اللغة عنده ليست من اختراع الانسان

---

(٨) ثيودوريكس الكبير : ملك القوط الغربيين (نحو ٤٥٤ ـ ٥٢٦) ، نشأ في القسطنطينية ، وتشبع بالثقافة اليونانية ـ الرومانية ، وخلف أباه على العرش في عام ٤٧٤ ، وحاول بمعونة وزيريه كاسيودورس وبويثيوس ، توحيد الرومان والقوط وصهرهم ، ولكن دونما نجاح . «م» .

فحسب ، بل ان كل اسم هو أولاً اسم علم لتسمية شيء جسمي جزئي ؛ ويترتب على ذلك أن المقولات ، وبالتالي المنطق كله ، متكيفة بصورة طبيعية مع الجسميات ، وبرسمها وجدت .

من هنا ينبع كل تكلف المسألة التي كان فورفوريوس طرحها في مفتتح **ايساغوجي** بالعبارات التالية : «هل للأجناس والأنواع (المشار اليها بألفاظ ما عادت دالة على جسميات عينية) من وجود أم أنه لا وجود لها الا في تصوراتنا وحدها ؟ وان كان لها وجود ، فهل هي أجسام أم لاجسمية ؟ وان كانت لاجسمية ، فهل هي مفارقة أم لا وجود لها إلا في المحسوسات ؟» . إن فورفوريوس يطرح الأسئلة فحسب ؛ أما بويثيوس ، فإذ يشرحها يشير إلى الحل الذي وجده لها لدى أرسطو ، ولكن بدون أن يوافقه في ما ذهب اليه ؛ وهذا الحل مستخلص كما هو بادٍ للعيان من نقد المُثُل الأفلاطونية : فالجنس يكون وجوده في عدد من الأفراد في آن معاً ؛ فواضح من ثم أنه لا يمكن أن يوجد في ذاته ؛ والوحدة العددية لموجود في ذاته تتنافى وتشتت الجنس في الأنواع أو تشتت الأنواع في الأفراد[٩] .

حرر بويثيوس أيضاً نصوصاً لاهوتية ، وقد قرئت وشرحت على نطاق واسع وصولاً الى القرن الثاني عشر ؛ والصلة وثيقة بينها وبين نصوصه الجدلية : فلبُّ كتابه **في الثالوث الأقدس** ، مثلاً ، يتلخص في السؤال التالي : هل تنطبق قواعد الجدل على الأقوال التي ينطق بها رجل اللاهوت؟وما الاحتياطات التي ينبغي اتخاذها،وما القواعد الخاصة التي ينبغي التقيد بها للإفادة من الخطاب في موضوعات ما وُجد الخطاب لها ؟

ويفصح بويثيوس أخيراً عن آرائه من خلال كتابه المشهور **عزاء الفلسفة** الذي وضعه وهو في السجن ، بعد زوال حظوته : ونكاد لا نعثر

---

(٩) مينيي : **تراث آباء الكنيسة اللاتينية** ، م ٥٤ ، ص ٨٢ ، ب ـ ١٨٦ .

على أي أثر من المسيحية في هذا الكتاب[١٠] ، المستوحى في شكله الأدبي ، الذي يجمع بين النظم والنثر ، من نماذج الخطب الرومانية ، وفي مضمونه من النظرية الرواقية والأفلاطونية في العدالة الالهية . وبيت القصيد عنده أن يلتمس لنفسه تفسيراً للظلم الذي أناخ بكلكله عليه ؛ فهل مسار الأشياء البشرية ، العظيم الفوضى لدى مقارنته بنظام الطبيعة الأمثل ، محكوم إذن بالحظ الأعمى ؟ وهذه فكرة قديمة كان عرض أفلاطون لها في محاورتي **غورغياس والقوانين** ، وأفلوطين في **التاسوعات** . والشفاء من هذه الشكوك ومن هذا القنوط يتم على مرحلتين : فهناك بادىء ذي بدء «الأدوية الألطف» : فربة الحظ ، في خطبة تحاكي في أسلوبها خطبة طيلس ، تبين لبويثيوس أنه لا مبرر له للشكوى منها ، وأن السعادة الحقيقية لا تتأثر بصروف الدهر وحدثانه ، وأنه حتى لسوء الطالع فوائده . ثم تأتي بعد ذلك «الأدوية الأعنف» : فالفلسفة تقيم البرهان على أن السعادة الحقة ، وهي الاستقلال ، لا وجود لها إلا في الله ، والله هو الخير والوحدة المثلى ؛ فالله ، صانع الطبيعة ، لا يستطيع أن يبث في الموجودات سوى التوق الى الخير ؛ أما الشر ، الذي لا يمكن أن يكون من خلقه ، فعدم . ولا يبقى بعد ذلك سوى التوفيق بين هذا التأكيد على وجود العناية الالهية وبين خبرة الانسان بما يحرزه الأشرار من نجاح . فهذا النجاح ظاهر كما تجيب الفلسفة على منوال ما كانت أجابت محاورتا **غورغياس والجمهورية** : فجميع الأشرار هم في واقع الأمر تعساء أشقياء . ومصير كل موجود رهن في الحقيقة بالعناية الالهية التي تكل الى القوى الطبيعية تفاصيل تنفيذ إرادتها ؛ وعلى هذا النحو تتحقق العدالة الحقيقية ، المغايرة كل المغايرة للعدالة الظاهرة . ولئن قال قائل إن هذه النظرة الى القدر تفترض نفي الحرية ، غير المتوافقة ، على ما يُعتقد ، مع سبق العلم الالهي ، فرد

---

(١٠) لم يعثر جلسون (المجلة النقدية ، ١٩٢٨ ، ص ٢٧٧) إلا بعد لأي (تراث آباء الكنيسة اللاتينية ، م ٦٣ ، العمود ٨٠٦) على إشارة الى التمييز بين المطهر والجحيم

بويثيوس على ذلك أولاً ، مع شيشرون ، أن سبق العلم لا يثبت ضرورة الأحداث ، وثانياً أننا نخطىء إذ نتصور سبق علم الله ، الذي يحيا ويعرف في حاضر أبدي ، وفق نموذج استدلالاتنا العقلية .

والحق أن **عزاء الفلسفة** كتاب بليغ الأثر في النفس ، رغماً عن طابعه المتكلف ، وسيبقى لردح طويل من الزمن شاهداً من الشواهد القليلة على حياة خلقية تقبس وحيها من معين آخر غير معين السلطات الروحية السائدة ؛ نقول : شاهداً من الشواهد القليلة ، لأن العصر الوسيط الأعلى عرف أيضاً لوكانوس(١١) وفرجيليوس وشيشرون .

إذا أضفنا الى هذه التآليف كتابه **في تأسيس الحساب** ، الذي حاكى فيه كتاب نيقوماخس الجيراسي ، وكتابه **في الموسيقى** ، أدركنا مدى أهمية الدور الذي لعبه بويثيوس في نقل الثقافة الهلّينية الى العصر الوسيط الغربي .

بعد بويثيوس ، الذي وان لم تكن الأصالة من صفاته فلا بد أن نذكر له أنه كان ينهل من المصادر والأمهات ويعالج المسائل معالجة وافية وفي العمق ، لا نعود نقع على أثر لغير جمّاعي المنتخبات ممن لم يذع لهم صيت ، وممن كان همهم الأول تلخيص الكتب القديمة واقتطاف المقتطفات منها لتعليم رجال الدين . ومن هؤلاء مرقيانوس كابيلا ، الافريقي ، الذي وضع ، في أواخر القرن الخامس ، وتحت عنوان **زواج عطارد والفيلولوجيا** ، مصنفاً في تسع مقالات ، وكل مقالة من مقالاته من الثالثة الى التاسعة مخصصة لواحد من العلوم السبعة الأساسية . ولم يكن هذا الكاتب نفسه إلا جمّاعاً يدين بأكثر علمه لفارونيس . والمقالة الرابعة **(الجدل)** ، التي تبدأ بمديح لهذا العلامة اللاتيني الشهير ، تطلع العصر الوسيط على « الأصوات الخمسة » ، اي الجنس

---

(١١) لوكانوس : شاعر لاتيني (٣٩ ـ ٦٥) ، من مواليد قرطبة ، ابن أخي سنيكا ، مات منتحراً بعد تورطه في مؤامرة سياسية ، وله ملحمة تعرف باسم **فارسال** . «م» .

والنوع والفصل والخاصة والعرض ، وعلى المقولات العشر ، وعلى التقابلات والقضايا والأقيسة . وتتضمن المقالة السادسة وصفاً مطولاً للأرض ، مقتبساً عن بلينوس الأكبر ، وتفاصيل زهيدة مأخوذة من كتاب **مبادىء الالهيات** لإقليدس . وتجمع المقالة السابعة بين علم رمزي وخيالي في الاعداد وبين بعض النظريات الرياضية الوضعية .

أما كاسيودورس (٤٧٧ـ ٥٧٥)، وكان صديقاًلبويثيوس أزجى في دير فيفاريوم شطراً من حياته المديدة ، فقد أخذ على عاتقه في المقام الأول أن يجمع وينقل الى الأجيال الآتية ذلك العلم الشتات ؛ فكتب **التدابير الالهية** ، وهي عبارة عن موسوعة لاهوتية ، و **الصنائع المدنية** ، وهي دروس في الفنون الحرة . لكنه يصرح ، في أول هذين المصنفين ، أن المرجع الأول لمعرفة الفنون الحرة هو الكتاب المقدس ، وأنه لا بد من وضع هذه المعرفة في خدمة الحقيقة . وزبدة كتابه خلاصة لآجرومية دوناتيوس[١٢] ، ولبيان شيشرون بشرح ماريوس فكتوريوس وكوانتليانس ، وعرض للجدل لا يتخطى جدل مرقيانوس كابيلا ، وتلخيص لحساب بويثيوس ولمبادىء اقليدس .

وقد استقى مقالته في **النفس** من القديس أوغسطينوس ومن كلاوديانوس مامرت . والمؤلف متنبه لثنوية مصادر إلهامه ، ولما يترتب عليها ، في ما يتصل بطبيعة النفس ، من تعارض بين الفلسفة والدين . فـ « معلمو الآداب العلمانية » يعرِّفون النفس بأنها « جوهر بسيط ، صورة طبيعية ، مباينة لمادة جسمها ، وقادرة على التحكم بالأعضاء ، ومالكة لقوة الحياة » . لكن النفس ، بحسب رأي « الثقات من علماء الكنيسة الحقيقيين » ، « مخلوقة من اللّه ، روحية ، جوهر محض ، علة الحياة للجسم ، عاقلة وخالدة ، وقادرة على التوجه نحو الخير ونحو الشر » . كما إنه يحسن التمييز بين براهين الخلود كما تقول بها الآداب

---

(١٢) ايليوس دوناتيوس : نحوي لاتيني من القرن الرابع . «م»

العلمانية (وهي في المقام الأول تلك التي ساقتها محاورة **فيدون**) وبين البرهان ، الأسهل بكثير ، الذي يأتي به «الثقات الحقيقيون» (والقائل إن النفس مخلوقة على صورة الله) . أخيراً ، وفي معرض كلامه عن معرفة الشر لدى بني البشر ، يأتي بذكر الفلاسفة «الذين لا يتّبعون ناموس الخالق ، بل الضلال البشري»(١٣) .

(٤)
العقل والايمان

في شروط كهذه تنطرح مسألة العلاقات بين العقل والايمان على نحو يبعد أن يكون بسيطاً . فمؤسسة كالكنيسة ليست منظومة من حقائق نظرية يمكن للعلم وللايمان أن يتفقا أو يختلفا بصددها ؛ فهي تفرض نفسها باديء ذي بدء على نحو ما يفعله الكيان السياسي أو القواعد القانونية : ولقد كانت الغاية التي رمت اليها الأوغسطينية أن ترسي بصفة نهائية أسس حاضرة روحية . وهذه الحاضرة تستلزم نوعين من المعارف : المعارف الدنيوية الخالصة وعلم الالهيات ؛ وتؤلف المعارف الدنيوية جملة تلك الفنون الحرة التي جعلها فيلون وسنيكا تمهيداً للفلسفة ، وتنقسم الى مجموعتين : واحدة ثلاثية وأخرى رباعية ؛ فالأولى تشمل النحو والصرف ،والخطابة، والجدل ، أي جميع فنون القول والخطاب ؛ والثانية تضم العلوم الأربعة التي جعلها أفلاطون مقدمة للفلسفة : الحساب ، والهندسة ، والفلك ، والموسيقى . وجميع هذه المعارف لا تكمن غايتها في ذاتها ؛ فهي لا مبرر لها في نظر رجل الدين الذي يعلمها لسائر رجال الدين إلا بقدر ما يمكن أن تكون ذات فائدة لعلم الالهيات ؛ فالمجموعة الثلاثية تجد مبررها في ضرورتها لقراءة الكتاب المقدس وتعاليم آباء الكنيسة

---

(١٣) مينيي : تراث آباء الكنيسة اللاتينية ، م ٧٠ ، ص ١٢٧٩ ، وعلى الأخص الفصول ١ و ٢ و ١٠ .

وشرحها ، ولتعليم أصول العقيدة ؛ والمجموعة الرباعية لا غنى عنها للطقوس ولحساب الأعياد الدينية ؛ وإزاء استعمال محدود الى هذا الحد لا تمسّ الحاجة الى تكثير المعارف المستفادة ، ولا الى تشجيع تلك العلوم والعمل على ترقيتها بحد ذاتها ، وانما حسب الموسوعات ، المتفاوتة شمولاً ، أن تجْرُد تراث الماضي ؛ وهكذا لا يكون لهذه المعارف ، رغماً عن طابعها العقلي الصرف ، أي استقلال ذاتي ، إذ ليس على رجل الدين أن يحصِّل منها إلا ما هو مقرر من قبل وعلى قدر القسط الذي يمكن أن تسهم به في خدمة الكنيسة .

تلك هي حدود الموسوعات التي وضعت قبل عهد شارلمان في تلك الأمصار من أوروبا التي كان لا يزال فيها أثر من الحياة العقلية ، أي في إسبانيا وارلندا . فايزودورس ، أسقف اشبيلية (٥٧٠ ـ ٦٣٦) ، كتب **الأصول** الذي يعالج « أصل بعض الأشياء بحسب ما تذكره الكتب القديمة» ؛ وهو يتألف من ثلاث مقالات في المجموعتين الثلاثية والرباعية ، والفصول التي تتناول منها الجدل والمقتبسة عن أبولايوس ومرقيانوس كابيلا تشتمل ، فضلاً عن بعض عناصر المنطق ، على أقسام الفلسفة ؛ ثم من سبع عشرة مقالة في كل ما يمكن أن يستأثر باهتمام رجل الدين في مضامير التقويم الزمني والتاريخ والتاريخ الطبيعي والجغرافية . وفي زمن لاحق وضع بيده الموقر (٦٧٢ ـ ٧٣٥) ، في دير جارو ، كتاباً مماثلاً بعنوان **في طبيعة الأشياء** نسخ فيه ايزودورس ، وان أكثر أيضاً من الأخذ عن بلينوس الأكبر .

لكن غير هذه الحال كانت حال علم الالهيات الذي لم يكن من مرتكز له سوى السلطة . وما السلطة بالشيء البسيط؛ فالهراطقة يريدون ، هم أيضاً، الارتكاز الى السلطة، وقد كان الآريوسيون يحتجون بالكتاب المقدس في تأييد دعواهم . من هنا نشأت صعوبات كانت هي موضوع كتاب فنسان الليرنسي **قواعد السلوك** ؛ فهذا الكتاب ، الذي كتب في سنة ٣٥٤ ، افتتح بحق معنى الكلمة فكر العصر الوسيط ، إذ صاغ القواعد

التي يمكن الاعتماد عليها في تمييز المأثور الحقيقي في مضمار الايمان : اتباع رأي الغالبية بالأفضلية والتحرز من الظنون الخاصة ؛ ولكن إذا قيض للهرطقة أن تروج وتنتشر ، فلا محيص عندئذ عن التمسك برأي القدامى ؛ وان وقع المرء على أخطاء في هذه الآراء ، فليتبع قرارات المجمع المسكوني ؛ وان لم يكن مجمع مسكوني قد انعقد ، وجبت مساءلة المعلمين القويمي العقيدة والمقارنة بين آرائهم والأخذ بالرأي الذي ينعقد عليه إجماعهم . ولا شك في أن المأثور ينمو ، ولكن نموه هذا عضوي ، ليس طريقه الاضافة أو الاختراع ، وإنما العرض والشرح والايضاح . هكذا تكون قد تحددت ، منذ مطلع العصر الوسيط ، القواعد التي يفترض فيها أن تمكِّن الوحدة الروحية من صون نفسها ، بدون أي تدخل من جانب الفكر الفلسفي .

من جهة أخرى أخذ الفكر الوسيطي في ما يتصل بالالهيات عن القديس أوغسطينوس المأثور الأفلاطوني المحدث . فالله هو العقل بالمعنى السامي ، منبع المعقول ؛ ومعرفة الله أو رؤيته هي بمثابة الحد الأعلى لكل معرفة عقلية . وعلى منوال أفلوطين ، يعتقد القديس أوغسطينوس أنه « متى فرغت النفس الى نفسها ، وانتظمت ، وتناغمت ، وجَمُلَت ، فستجترىء عندئذ على أن ترى الله ، المنبع الذي منه تصدر كل حقيقة ، بل والد كل حقيقة » . وفيما دون هذه الرؤية ، التي هي وقف على القلة القليلة ، « تبصر النفس العاقلة ، المتحدة اتحاداً طبيعياً بالمعقولات ، الحقائق على ضوء لاجسمي ، طبيعته من طبيعتها »(١٤) .

ليسَ بين هاتين الفكرتين من صلة قربى : فمن جهة أولى منظومة من القواعد ، تناقش في المجامع والسينودات(١٥) ، على نحو ما تناقش القواعد القانونية ؛ ومن الجهة الثانية روحانية حرة ، المعرفة فيها غير محدودة

---

(١٤) انظر بواييه : في فكرة الحقيقة لدى القديس اوغسطينوس DE L'IDÉE DE VÉRITÉ CHEZ SAINT AUGUSTIN ، ص ١٩٠ و ١٩٩ ، باريس ١٩٢٠ .

(١٥) السينودس : المجمع الكنسي . «م» .

بالايمان، وانما متجهة دوماً نحو المعرفة التامة بالله . وكبرى مفارقات العصر الوسيط هي على وجه التعيين توكيد التضامن بين التصورين : ففهم الحقيقة بصدد الله لا يمكن أن يكون شيئاً آخر على حد زعم القائلين بهذا التضامن غير معرفة حقائق الايمان ؛ وعلى العقل ، من حيث أنه فهم بالإلهام ، أن يتمم الايمان .

يتجلى روح العصر بوجه خاص في التآليف التي وضعت في كيفية تثقيف رجال الدين ، نظير كتاب **في التعليم الكهنوتي** لمؤلفه رابان ماور (٧٧٦ ـ ٨٥٦) ، رئيس دير فولدا في سنة ٨٢٢ . فالمقالة الثالثة من هذا الكتاب ، وهي تقميش للمقالات الثلاث الأخيرة من كتاب **المذهب المسيحي** للقديس أوغسطينوس ، ترد ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، كل علم الى معرفة حقائق الدين ، وهي معرفة محتواة بين دفتي علم الكتاب المقدس . كتب رابان ماور يقول : « إن أس الحكمة وكمالها العلم بالكتب المقدسة » (ك ٣ ، ف ٢) . ولقد كان قوام النتاج الأدبي لذلك العصر شروحاً لا يحصى لها عد للتوراة (وعلى الأخص خلق الله للعالم في أيام ستة) وللأناجيل ولرسائل الرسل ؛ وما كانت هذه الشروح تعدو على أية حال أن تكرر وتضخِّم شروح كبار فقهاء الكنيسة في العصور السابقة ، وعلى الأخص منهم القديس هيلاريوس أو القديس أوغسطينوس .

ترتبط قواعد هذه الشروح ، عبر كتابات آباء الكنيسة اليونان واللاتين ، بشروح فيلون الرمزية : وهذا معناه أنه لا وجود لأية معرفة ، أمن طبيعة علمية كانت أم فلسفية ، لا يمكن للشارح أن يفيد منها ويستخدمها . ويتطلب رابان ماور من رجل الدين المعرفة بالحقيقة التاريخية الخالصة وبطرائق الكلام البيانية ، أي التمييز بين الحالات التي ينبغي فيها أن تؤخذ فيها رواية الكتاب المقدس بحرفها والحالات التي يتعين فيها تأويلها تأويلاً مجازياً ؛ ويضع هو نفسه ثبتاً طويلاً بجميع التآويل المجازية لأسماء أشخاص التوراة ، جامعاً بذلك مواد لازمة للشروح .

غير أن ذلك لا يكفي ؛ فجميع العلوم ينبغي أن تُجند لهذا الغرض ، بما في ذلك « تعاليم الأمم »[١٥] التي تضم « الفنون الحرة » والفلسفة . ولا يعسر علينا أن نلحظ ما تنطوي عليه المذاهب من بويثيوس إلى رابان ساور من مأثور عقلي مبتوت الصلة كلياً بالمسيحية وبالكنيسة . وليس المهم في نظرنا تعداد جميع فضلات هذه الثقافة التي صانتها لنا تلك الموسوعات بقدر ما أن المهم تبيان موقف أولئك المسيحيين من كتلة المعارف تلك التي أورثوها بدون المفتاح الذي يتيح لهم أن يدلفوا إلى لبها ، أي بدون تلك المناهج العقلية التي بفضلها أمكن استخراجها .

والحال أن هذا الموقف ليس براء من كل لبس : فهناك ، من جهة أولى ، ميل (متفرع بكل تأكيد عن القديس اوغسطينوس) الى رد جميع تعاليم الأمم الى مصدر الحقيقة نفسه الذي منه انبثق التنزيل المسيحي : « إن الحقائق التي نلفاها في كتب علماء العصر لا يجوز لنا أن ننسبها الى غير **الحقيقة والحكمة** ، لأن هذه الحقائق لم تقرر بادىء ذي بدء من قبل اولئك الذين نقرؤها في كتبهم ؛ وإنما كان انبثاقها عن الكائن الأزلي ، وما زادوا هم على أن اكتشفوها ، وذلك بقدر ما أذنت لهم **الحقيقة والحكمة** باكتشافها ؛ وعلى هذا ينبغي أن نرد كل شيء الى غاية واحدة ، سواء أما وجدناه نافعاً في كتب الأمم أم ما كان شافياً في الكتاب المقدس » (الفصل الثاني) .

إن منهج العلم لا يختلف في طبيعته عن المنهج الفيلولوجي في الشرح : فبيت القصيد اكتشاف ما وضعه الله في الطبيعة ، مثلما يكتشف الشرح ما وضعه الله في الكتب . ومن هنا كان التفارق بين العلوم الفاسدة التي تتقيد « بما أنشأه البشر » (الفصل السادس عشر) ، أي عبادة الاصنام وفنون السحر ، والعلوم الصالحة التي تنقسم هي نفسها الى

---

(١٥) الامم LES GENTILS : تعبير ورثته المسيحية عن اليهودية ، وكان يشير إلى جميع « الاغراب » من غير اليهود ، وصار يشير لدى المسيحيين إلى الوثنيين . وكان يقابله عند الاغريق مفهوم البرابرة . «م» .

طبقتيـن : العلوم التي تتصل بالحواس الجسمية ، وهي التاريخ الذي يطلعنا على الماضي ، ومعرفة الحاضر عن طريق الحواس ، والتكهن بالمستقبل بالارتكاز الى التجربة بوساطة علوم كعلم الفلك ؛ وفي المقام الثاني ، الفنون الحرة السبعة .

لكن إلى جانب هذا التصور عن مصدر واحد للحقيقة ، وهو تصور ينزع الى التوحيد والصهر ، كان مبدأ مغاير تماماً يفعل فعله : فبمقتضى هذا المبدأ يهيمن شرح الكتاب المقدس على كل ما عداه ، ولا يكون لذخيرة العلوم الدنيوية من غرض غير أن تقدم مواد لفهم المعنى الروحي للكتاب المقدس . فعلم القواعد ، مثلاً ، يتضمن ، في نظر رابان ماور ، قسماً ، هو العروض الذي لا غنى عنه لفهم المزامير ؛ والجدل يعلِّم أصول الربط بين الحقائق ، مما يتيح معرفة ما يمكن استنباطه على وجه صحيح من الحقائق المتضمنة في الكتاب المقدس ؛ أما علم الحساب فيزيح لنا النقاب ، بفضل معرفة الاعداد ، عن المعاني الخفية التي تبقى مستغلقة على الجَهَلة في الكتاب المقدس ؛ كذلك فإن علم الهندسة ، الذي روعيت نسبه في بناء بيت القربان والهيكل ، سيساعدنا على النفاذ الى المعنى الروحي ؛ وهناك أخيراً علم الفلك ، وليس عنه من غناء لحساب الأزمان والاوقات[١٦] .

إن معرفة الكون تفيد فائدة الفنون الحرة عينها : فالمطلوب في المقام الأول صورة شاملة إجمالية ؛ وقد كان كتاب بيده في **طبيعة الاشياء** وَصَف الكون وفق تسلسل العناصر : السماء بكواكبها ونجومها ؛ والهواء بنيازكه ومذنَّباته ورياحه ورعوده وبروقه وأقواس قزحه ؛ المياه ، والمحيط بمده وجزره، والبحر الأحمر وطمي النيل ؛ والأرض بحياتها الباطنة ، وبراكينها . ويرسم كتاب **في الزمان** لوحة شاملة للتاريخ بعصوره الستة التي يبدأ آخرها ، وهو ما يزال دائماً ، ببداية الامبراطورية الرومانية .

---

(١٦) مينيي : تراث آباء الكنيسة اللاتينية ، م ١٠٨ ، ص ٣٩٥ ـ ٣٩٨ : انظر أوغسطينوس : في النظام ، ك ٢ ، ف ١٤ .

وهذه اللوحات الجامعة الرحيبة ، التي لا يأتي أي معْلَم من معالمها ، خلا استثناءات نادرة ، من التجربة المباشرة والشخصية ، والتي يكاد كل شيء فيها يأتي من المأثور (وبخاصة مأثور بلينوس الأكبر) ، هي التي استخدمت على نطاق واسع في موسوعات من نوع موسوعة في الكون لرابان ماور الذي قبس علمه كله عن ايزودورس الاشبيلي : وما يصنع وحدة هذا التقميش ، بقدر ما يجوز الكلام عن وحدته ، هو تأويل مجازي رحب للكون قاطبة يكون فيه لجميع تفاصيل العالم معنى روحي ؛ وفكر الكتاب المقدس حاضر دواماً في هذا التأويل .

واضح للعيان إذن ما تستوعبه المسيحية من الثقافة الهلينية : مجرد مواد للمشروع الديني الكبير لخلاص الانسان؛ أما الروح الذي كان يحيي تلك الثقافة فلا يكاد أحد يشتبه في وجوده . وليس المطلوب فهم تلك الثقافة من الداخل ، بل في أحسن الأحوال جردها واستخدامها ؛ وما كانت الأوساط المثقفة تتأبى ، على حد رواية القديس اوغسطينوس ، عن تقبّل آراء الفلاسفة . ويقول رابان ماور بعد أن تكلم على الفنون الحرة : « إن اتفق ونطق اولئك الذين يعرفون بالفلاسفة، وعلى الاخص الافلاطونيون منهم ، بأشياء صحيحة وموافقة لعقيدتنا في تعاليمهم وكتبهم ، فليس لنا أن نخاف هذه الاشياء ، بل ينبغي أن ننتزعها منهم ، مثلما نفعل مع أي متملك جائر ، لنستخدمها في ما فيه الفائدة لنا » (المصدر نفسه ، الفصل السادس والعشرون) .

ان حاولنا أن نتمثل في أذهاننا ما الوسائل التي كانت في متاح انسان القرن الثامن لتمثل ذلك الماضي الفلسفي ، فهاكم ما نجده : من جهة أولى مجموعة من تآليف أصيلة ، وان من عصر متأخر ، متناثرة ولا رابط بينها ، وموصولة كلها بصلة أو بأخرى بالروحانية الافلاطونية المحدثة : ونقصد بها تعييناً شرح تيماوس لخلقيديوس ، وترجمة شيشرون لمفتتح المحاورة نفسها ، وشرح منام اسقيبيون بقلم مكروبس ، وما انتقل من افلوطين وفورفوريوس الى القديس اوغسطينوس . أما المصدر الثاني فكان

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الكثرة الكثيرة من مصنفات مؤرخي الأقوال التي كانت حافلة بالتفاصيل التاريخية عن المدارس المضمحلة ، وان شابها قدر متعاظم باستمرار من التحريف والخطأ ؛ والحال أن تواريخ الأقوال هذه ، التي يقدم لنا رابان ماور مثالاً عليها[١٧] ، مقتبسة عن آباء الكنيسة الذين كانوا اتخذوها مقدمة لإثبات التطابق بين الفرق الفلسفية الوثنية والبدع المسيحية . وتأتي في المقام الثالث والاخير المقالات المنطقية الاختصاصية لبويثيوس ، التي نهلت على سعة من معين أرسطو .

إن هذه الصورة للماضي الفلسفي ، البعيدة غاية البعد عن التمام ، المحرفة أشد التحريف ، تفسر ثقة مصنِّف مثل رابان ماور وريبته في آن معاً ؛ فالفلسفة التي لا غنى عنها كأداة منطقية ، والمنوَّرة أيضاً بأشعة الحقيقة لدى افلاطون وأقرانه ، هي في الوقت نفسه خطرة لأنها تضعنا على منزلق الهرطقة .

إن شاغلاً تربوياً هو ما يهيمن على تآليف ألكوين (٧٣٠ ـ ٨٠٤) الذي استدعاه شارلمان من انكلترا في سنة ٧٨١ ، والذي يكاد يرمز اسمه[١٨] الى ذلك البعث العقلي الذي نهد اليه ملك الفرنجة ؛ وقد أصلح أحوال رجال الدين في امبراطورية الفرنجة ، بعد أن ترددوا الى الدرك الاسفل من الانحطاط الفكري[١٩]؛كما ثقف العلمانيين الذين من أجلهم أنشئت المدرسة البالاتينية[٢٠] . ولا تضيف مؤلفاته التعليمية في مضامير النحو والصرف والخطابة والجدل ، وحتى مقالته في ضبط الخط ، جديداً الى المصنفات التجميعية السالفة . وكما تدل مراسلاته ، كان لألكوين حجة عظيمة في ذلك الزمن ، وقد أكد على نفع الدراسات الدنيوية للاهوت .

---

(١٧) في الكون ، ك ١٥ ، ف ١ (مينيي ، م ١١١) .

(١٨) كان اسمه باللاتينية البينوس فلاكوس . «م» .

(١٩) انظر شعار كتابه في الروح . تَعَلَّمْ كيف تُعَلِّم .

(٢٠) المدرسة البالاتينية . جمعية للعلماء أسسها شارلمان ، وكان من اعضائها الملك نفسه (باسم داود) والكوين وايغنهارد وآخرون . «م» .

ونراه ، في مقالته في الايمان المقدس ووحدة الثالوث يستند الى القديس اوغسطينوس ليؤكد أن « قواعد الجدل لازمة وأن أعمق المسائل بصدد الثالوث الأقدس لا يمكن حلها إلّا بفضل لطافة المقولات ودقتها » .

(٥)
جون سكوت اريجينا

غير أن مؤلفات جون سكوت اريجينا[٢١] هي خير شاهد على المشاغل الفلسفية التي كانت تعتمل عصرئذ في رؤوس اللاهوتيين . فجون سكوت هو ابن كنيسة ارلندا التي كانت أفصحت تكراراً عن استقلالها إزاء روما ؛ ويأتي بيده ، في مصنفه التاريخ الكنسي ، بذكر الرسالة التي ينحي فيها البابا يوحنا باللائمة على الكنيسة الارلندية ، لا على حيدتها المسلكية فحسب ، بل كذلك على حيدتها المذهبيـة . وكانت مطالعة الشعراء الكلاسيكيين دارجة فيها ، كما كان كهنتها لا يزالون على إلمام باليونانية[٢٢] . وقد كان جون ، الذي رأى النور في ارلندا في مطلع القرن التاسع ، واحداً من اولئك « الاسكتلنديين » الذين قدموا الى البر الأوروبي للتعليم فيه . وقد حل في بلاط شارل الأصلع نحو عام ٨٤٠ ، فاقتدر على أن ينقل الى اللاتينية مؤلفات محاكي دونيسيوس الاريوباجي وشارحه مكسيموس المعترف . وكانت هذه المؤلفات قد أرسلت سابقاً الى فرنسا من قبل البابا في عهد الملك بيبان ، فتولى ترجمتها هلدوين ، ثم قام مبعوثو

---

(٢١) من الممكن ايضاً قراءة هذا الاسم مترجماً ، فنقول يوحنا الاسكتلندي . ويرى برتراند راسل ان إضافة اسم « اريجينا » إليه هي من قبيل اللغو ، لأنها تجعل اسمه « يوحنا الاسكتلندي الذي من ارلندا » علماً بأن لفظة « اسكتلندي » كانت تعني « ارلندي » في القرن التاسع . وقد لقب العديد من فلاسفة ذلك العصر بالاسكتلندي (سكوت) ، ومنهم كما سنرى دنس سكوت . «م» .

(٢٢) مينيي ، م١٤٥ ، ص ١١٣ .

الامبراطور ميخائيل اللجلاج[٢٣] بنقلها من جديد في عام ٨٢٧ الى لويس السمح[٢٤] . ومع أن ترجمة جون أفضل من ترجمة هلدوين ، فإنها تبقى ، كسائر تراجم العصر الوسيط ، حرفية إلى حد مؤسف ، وقد توحي ، وإنما عن خطأ ، أن الكاتب لا يفهم إلا نصف فهم النص الذي ينقله . ولكن سرعان ما حامت الشبهات حول دونيسيوس ، فما عاد احد إلى ترجمته قبل نهاية القرن الثاني عشر .

لقد كانت **المجموعة الاريوباجية** واحداً من المصادر المهمة للتصور الافلاطوني المحدث للعالم كما نلفاه لدي جون سكوت ، لكنها لم تكن المصدر الأوحد له ؛ وحسبنا دليلاً على ذلك أن افلاطونيته المحدثة تظهر بجلاء في كتابه **في الجبر الإلهي** الذي وضعه في عام ٨٥١ والذي لا يأتي فيه بذكر بعد لمؤلفات دونيسيوس . ويشير جون الى الثقات الذين يأخذ عنهم بما يكفي لتعيين هذه المصادر : فعلاوة على دونيسيوس ومكسيموس ، يأخذ في مصنفه **في قسمة الطبيعة** عن القديس اوغسطينوس في المقام الأول ، ثم عن غريغوريوس النيصـصي ، وفي النادر عن باسيليوس القيصري وغريغوريوس النازيانزي وابيفانيس ، وفي النادر جداً عن القديس امبروسيوس واوريجانوس والقديس ييرونيموس . وفضلاً عن **الآباء** ، كثيراً ما يستعين بالفلاسفة أو بحكماء هذه الدنيا : المقالات المنطقية لبويثيوس ، الذي عن طريقه عرف شيشرون وارسطو ، ومحاورة **تيماوس** لافلاطون ، وفي بعض الاحيان فيثاغورس ، وفي أحايين أكثر بلينوس الاكبر ، وكذلك الشاعران اوفيديوس وفرجيليوس .

لم يكن جون ، كسائر المتقدمين عليه ، مجرد مصنف وجمّاع منتخبات ؛ فقد كان له من قوة الفكر واستقلاله القدر الكافي لاستخدام

---

(٢٣) ميخائيل اللجلاج : امبراطور بيزنطة من عام ٨٢٠ إلى عام ٨٢٩ . «م» .

(٢٤) لويس السمح أو التقي : ابن شارلمان (٧٧٨ ـ ٨٤٠) ، امبراطور الغرب وملك الفرنجة من ٨١٤ إلى ٨٤٠ . «م» .

مصادره بدون أن تستعبده . ولم يكن مذهبه مزيجاً ، بمقادير متفاوتة ، من دونيسيوس واوغسطينوس ؛ بل كان جواباً متبصراً عن مسألة مهيبة ستهيمن على الفكر الوسيطي بكامله . فالصورة المسيحية والصورة الافلاطونية المحدثة عن الكون يجمع بينهما ضرب من الايقاع : فكلتاهما صورة تضع الله في نقطة المركز ، وتصف لنا الحركة المزدوجة للاشياء ، والكيفية التي تنأى بها الاشياء عن مبدئها الأول ، ثم عودتها الى المبدأ . غير أن تعاقب هذه الآناء في الصورة المسيحية هو سلسلة من أحداث ، كل حدث منها ينطلق من مبادرة حرة : الخلق والسقوط ، الفداء والحياة الاخرى في السعادة والغبطة . أما لدى الافلاطونيين المحدثين فإن الآناء المتعاقبة تُشتق من ضرورة طبيعية وأزلية : فالتنائي عن المبدأ الأول يتمثل في أن الماهية نفسها التي تكون ، في المبدأ الأول ، في حالة من الوحدة المطلقة تكون ، في مستويات الوجود الدنيا النابعة منها ومن بعضها بعضاً بالضرورة ، في حالة من الانقسام المتعاظم ؛ وأما العودة فقوامها إخلاء هذا الانقسام محله ، بحركة معاكسة ، للوحدة .

على أن التعارض بين صورتي الكون هاتين ليس بمثل ذلك الوضوح الذي نصوره به هنا : فلا جدال في أن المسيحية الهلينية كانت واقعة تحت سحر الافلاطونية المحدثة ؛ وهي تنزع (بدون أن تصل بهذا النزوع الى نهاياته) الى تأويل تعاقب الأحداث المروية في الاسطورة المسيحية على أنه تعاقب آناء تقتضيه طبيعة الاشياء . وقد كان الروح اليوناني تهيمن عليه ، منذ ايام الرواقيين ، صورة حياة للكون تتردد تناوبياً بين الخروج من الله والذوبان في الله : وهذه فكرة وجدت استمراراً لها الى حد كبير في صورة الخلق والسقوط والفداء .

والحال أن هذه الفكرة هي على وجه التعيين التي يعود جون سكوت الى الأخذ بها ؛ فكتابه الكبير في **قسمة الطبيعة** تأويل اجمالي للمركزية الالهية المسيحية بالمركزية الالهية الافلاطونية .

لقد كانت نزعته الافلاطونية المحدثة قد تجلت بوضوح في رسالته في **الجبر الالهي** . فالراهب غود سكالك (أو غوتشالك) من اوربيس كان أيد وجود جبر مزدوج ، جبر المصطفين وجبر الملعونين ؛ فكما أن الجبر الالهي الأول يأخذ بيد المصطفين الى النعمة الالهية والحياة الابدية ، كذلك فإن الجبر الالهي الثاني يقسر الملعونين على السقوط في الكفر وفي العذاب الابدي[٢٥] . وكانت النتيجة التي يُخلص اليها من ذلك ان استقامة المعتقد وصلاح الافعال لا جدوى منهما وأن الله يجبر بعض البشر على اقتراف الخطيئة . وقد تبين رابان ماور ، ثم هنكمار ، رئيس أساقفة رانس ، ما في ذلك من خطر على الكنيسة ؛ وإذ لم يكتف هنكمار باستصدار قرار من سينودس شيرزي (سنة ٨٤٩) بإدانة غودسكالك ، دعا جون سكوت الى الكتابة ضده .

يبدأ جون بأن يضع ، مع القديس اوغسطينوس ، أن الفلسفة الحقة هي الدين الحق[٢٦] ؛ ويسلك من ثم الى دحض غودسكالك طريق النظر العقلي في الماهية الالهية : فالجبر المزدوج مناقض بادىء ذي بدء لوحدة الماهية الالهية ؛ فالعلة الواحدة لا يمكن أن تؤتي معلولين متناقضين ؛ وان يكن الله ، في ما يرى غودسكالك ، هو الذي يستحدث في الانسان النعمة ، فليس في وسعه أن يستحدث فيه الخطيئة . ثم إن الله ، وهو الماهية العليا ، هو علة الخير فقط ، والخير وجود ، ولا يمكن أن يكون علة الخطيئة ، وهي محض عدم . وهكذا يكون جون سكوت قد أخذ عن القديس أوغسطينوس المبدئين الأساسيين للأفلاطونية المحدثة : الله والخير شيء واحد ، والشر ليس بوجود ايجابي .

يتقيد كتاب في **قسمة الطبيعة** بإيقاع الفلسفة الافلاطونية

---

(٢٥) مينيي، تراث آباء الكنيسة اللاتينية، م ١٢٢، ٣٥٩ ج ـ ٣٦٠ د . وكان غودسكالك قد انتقد ايضاً على لاهوته الثالوثي ، وقد اشتبه هنكمار في تعاطفه مع الاريوسية .

(٢٦) المصدر نفسه ، ص ٣٥٨ ، نقلاً عن اوغسطينوس في الدين الحق .

المحدثة[٢٧] : الفيض من الله على الخليقة ، ثم رجوع الخليقة الى الله : من الله المبدأ الى الله الغاية مروراً بالطبيعة . وظاهر للعيان أن مكسيموس المعترف بوجه خاص هو من يوحي اليه بفكرة هذا الايقاع : فهو يستشهد بشارح دونيسيوس ليبين ، من خلال حالة الانسان بعد الخطيئة ، ما الحد الاقصى للانقسام ولتنائي الاشياء عن المبدأ الأول ، على حين أن الفداء سيعقبه الاتحاد النهائي للكائنات ببعضها بعضاً وبالله . ثم ألا يلاحظ أصلاً بصريح العبارة أن هذه الكيفية في فهم الفداء ، كبداية لذوبان كامل في الله ، «نادراً ما حظيت بالمعالجة » وأن كتابات الآباء لا تتضمن إلا إشارات متفرقة إليها ؟

إن ذلك الايقاع لا يعدو أن يكون تعبيراً عن انقسام الطبيعة وفق جميع الفروق المنطقية ، وكأن انبساط الوجود ليس إلا الانقسام المنطقي للجنس الى انواعه . فهناك أولاً الطبيعة التي تَخْلُق ولا تُخلق ؛ وذلك هو الله بوصفه مبدأ الاشياء ؛ ثم هناك الطبيعة التي تُخلق وتَخلق ؛ وذلك هو اللوغوس (الكلمة) المنبثق عن المبدأ والذي ينتج العالم الحسي ؛ وتأتي بعد ذلك الطبيعة التي تُخلق ولا تَخلق ؛ وذلك هو العالم الحسي ؛ وهناك أخيراً الطبيعة التي لا تُخلق ولا تَخلق ؛ وذلك هو الله بوصفه الغاية الأخيرة التي فيها تجد حركة الأشياء التي تطلب الكمال حدها . لكننا نتعرف ، تحت ظاهر هذه الفروق ، وحدة الطبيعة الواحدة : فالله ، بموجب الصيغة الاورفية القديمة ، التي يستشهد بها جون بدون أن يعرف أصلها (ك ١ ، ف ١١) ، هو المبدأ والوسط والنهاية . فالقسمة الأولى ، الله مبدأ ، تطابق الرابعة ، الله غاية ؛ والقسمة الثانية ، الكلمة الخالق[٢٨] ، مطابقة للثالثة ، العالم المخلوق ؛

(٢٧) انظر الخطة الاجمالية للكتاب في مينيي ، م ١٢٢ ، ص ٥٢٨ ، ج ، د .

(٢٨) حول موقع الكلمة هذا انظر في **الطبيعة الالهية** ، ك ٢ ، ف ٢ ، **تراث الآباء** ، م ١٢٢ ، ص ٥٢٦ .

أخيراً ، فإن القسمتين الثانية والثالثة ، اللتين تؤلفان جملة الخلائق ، تكشفان ، في الفداء ، عن مطابقتهما للرابعة .

إن التعقل المتزامن لهذه الفروق ولهذا التطابق هو ما يتخلل كتابات جون سكوت ، كما أنه إذ يرغم العقل دوماً على أن يهتدي الى الكل في الاجزاء والى الاجزاء في الكل يخلع على أسلوبه بالذات ذلك الضرب من التوتر الذي نلقاه لدى جميع المفكرين من القريحة نفسها بدءاً بأفلوطين وانتهاء بهبغل وببرادلي . وبالفعل ، إن إله افلوطين هو ما يصفه جون سكوت ، ذلك الإله الذي يتحرك ، في الظاهر ، من المبدأ الى النهاية مجتازاً كل حلقة الموجودات ، ولكن الذي ليس فيه ، في الواقع ، من تناف بين الحركة والثبات ، والذي لا يتحرك ليصل الى السكون ؛ واذا قيل إنه يتحرك ، فإنما لأنه مبدأ حركة الخلائق (ك ١) ؛ وثلاثية الاقانيم الافلوطينية هي التي يعاود جون سكوت اكتشافها في الثالوث الاقدس ، حيث ليس للأب من تعيين ايجابي البتة ، على حين يحتوي الابن على العلل الأولى بكل بساطتها ووحدتها ، بينما يتولى الروح القدس توزيعها الى أجناس وأنواع ؛ كما أن صور الثالوث الاقدس التي يلفاها ، بالاستعانة بالقديس اوغسطينوس ودونيسيوس ، في الموجودات ، مثل ثلاثية **الماهية ـ القوة ـ الفعل** ، او ثلاثية **العقل ـ التفكير ـ الحس الداخلي** ، لا شأن لها أيضاً غير أن ترمز الى حركة الانبثاق أو التقدم تلك من البسيط الى المتعدد ، من جهة اولى من الماهية المستترة الى تظاهراتها ، ومن الجهة الثانية من الفكرة الى تعبيرها ، مع الاشارة الى وحدة الهوية الجوهرية بين المتعدد والبسيط . ومثلما يقول افلوطين عن معقولاته ، ليس بين هذه العلل الأولى أي تفاوت وأي تباين حقيقي : فالعقل هو الذي يفرقها ويفصل بينها . ولهذا فإن العالم الحسي المخلوق والمبسوط في الزمن لا يمكن ايضاً أن يُفصل عن الابن والروح القدس اللذين يحتويان علته ؛ فهو لا يشير الى اكثر من درجة أخرى في القسمة ؛ فما كان متزامناً في الأزلي ، لا يلبث أن يتعاقب ويتطور ، مثلما يتطور رويداً رويداً من الوحدة ، التي تكون عليها

أزلاً أبداً جميع الاعداد بجميع خواصها ، علمُ الحساب الذي يكتشفها تدريجياً .

بعد هذه القسمة القصوى تبدأ عودة الاشياء الى الله (ك ٤) : وإنما هنا ، وهنا فقط ، يتدخل الانسان الذي لم يكن خلقه إلا بشيراً ببداية هذه العودة . فلغز الانسان أنه كائن مزدوج : فهو بحواسه وأهوائه وحياته الغذائية حيوان ؛ لكنه فوق الانسان بالعقل والفهم ؛ فهو ، بمقتضى تأويل قديم لسفر التكوين لفيلون ، الكائن المجبول من الطين والكائن المخلوق على صورة اللّه في آن معاً . وحل هذا اللغز هو أن اللّه أراد أن يخلق كوناً أصغر تتلاقى فيه من جديد الخلائق كافة ؛ فهي جميعها كائنة فيه ، وعلى أية حال بالفكر وبتصوراته عنها ؛ وقد كان للانسان الأول ، قبل الخطيئة ، معرفة كاملة بنفسه وبخالقه ، وبالملائكة ، وبالاشياء الادنى منه . إنه إذن واسطة عودة الاشياء طراً الى الله : ولأن هذه العودة تتم فيه ، فإن كل مخلوق كائن فيه . لكن الانسان يسقط ، وعاقبة السقوط إخراجه من الفردوس ، أي ربطه بالحيوانية الكامنة فيه والحكم عليه بالتبعية لها ، ولكن بدون أن يفقد مع ذلك شيئاً من تمامية ماهيته . من هنا كانت ضرورة الفداء : فهو لن يرد الانسان الى حالته الأولى فحسب ، بل ستكون علامته أيضاً فناء العالم المادي وأيلولة كل شيء الى الروحانية .

إن هذا العرض يدل بوضوح على مدى ما ينبغي ان نلتزم به من تحفظ حينما نماثل مذهب جون سكوت بالافلاطونية المحدثة . ففي القسم الثاني من هذا المذهب ، أي القسم الذي يتصل بطبيعة الانسان وبالرجوع الى الله ، نتبين باديء ذي بدء مدى حرصه على التقيد الامين بكتابات الآباء : فطبيعة الانسان المزدوجة ، وحالته قبل الخطيئة وبعدها ، والانسان كعالم أصغر ، والتأول بصدد الفردوس ، كل ذلك مستقى مباشرة من معين **في الفردوس** لأمبروسيوس ، الذي قبس بدوره على سعة من **خلق العالم** لفيلون ، ومن **في التخيل** لغريغوريوس النيصي ، ومن مؤلفات أخرى . وعن هؤلاء الكتاب أخذ من المأثور أسطورة انثروبوس ،

الوسيط بين الله والاشياء ، وهي أسطورة قديمة أسهب في شرحها فيلون وغائبة تماماً عن منابع الالهام الافلوطينية . وعنهم أيضاً أخذ فكرة نهاية العالم ، وهي فكرة متناقضة والتصورات الهلينية (وقد كان على علم بتناقضها) ، واستغنى بها عن نظام افلوطين السرمدي . ولا شيء في هذا الخلاص أو في رجوع الطبيعة هذا الى الله عن طريق الانسان يشبه من قريب أو بعيد ذلك الارتداد الافلوطيني الذي يرجع فيه باستمرار الموجود المنبثق الى مبدئه ليتلقى منه شعاعاته فيستوي على هذا النحو موجوداً .

إذا رجعنا الآن الى القسم الأول من كتاباته ، فسنجد أنه لم يكن ، بتدقيق المعنى ، مذهباً حقيقياً في الانبثاق ، يشع فيه المبدأ إشعاعاته بمقتضى ضرورة طبيعية : فلا شك في أن الوجود والمشيئة ، الطبيعة والارادة ، حدود متماثلة في الله ؛ غير أن الخلق هو في المقام الأول **تجلٍ إلهي** ؛ فالآب ، اللامنظور واللامعروف ، يتجلى **بالكلمة الإلهي**[٢٩] الذي يولد بالمعنى نفسه الذي نقول به عن العقل ، اللامنظور واللامعروف في أول الأمر ، إنه يولد فينا ويتجلى عند التماس بالمحسوسات ؛ وما خلق الاشياء الاخرى إلا مناسبة أو وسيلة لتجلي **الكلمة** . هذا التجلي الإلهي وهذا الذوبان في المبدأ الأول مغايران للانبثاق والارتداد ، من حيث أن الأولين يستلزمان أن يكون للوجود تاريخ وأن يشتمل على مبادآت ، بينما يشير الثانيان الى نظام سرمدي ثابت .

---

(٢٩) نعيد الى الأذهان اننا آثرنا التذكير على التأنيث في النسبة الى « الكلمة » تقيداً بالمأثور الانجيلي : « في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله » . «م» .

ثبت المراجع

I. (١) – M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode,* Freiburg-i-Brsg., 1909-1911 (reprod., Graz, 1957).

B. GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie,* Berlin, 1928 *(Ueberwegs Grundriss,* t. II), reprod., Bâle, 1951.

M. de WULF, *Histoire de la philosophie médiévale,* 3 vol., Louvain, 1934-1947.

E. GILSON, *La philosophie du Moyen Age,* Paris, 1944.

– *History of Christian Philosophy in the Middle Ages,* New York, 1955.

A. FOREST, F. VAN STEENBERGHEN et M. de GANDILLAC, Le mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle, *Histoire de l'Eglise,* t. XIII, 2^e éd., Paris, 1956. Trad. italienne GIEBEN-ALATRI, avec compléments bibliographiques, Turin, 1965.

P. VIGNAUX, *Philosophie au Moyen Age,* Paris, 1958.

Ph. DELHAYE, *La philosophie chrétienne au Moyen Age,* Paris, 1959.

E. JEAUNEAU, *La philosophie médiévale,* Paris, 1963.

P. DUHEM, *Le système du monde,* t. II à V, Paris, 1915-1917.

L. THORNDIKE, *History of Magic and Experimentdl Science During the*

---

(١) نشير هنا الى مجموعة من المؤلفات الاساسية في الفكر الوسيطي بجملته ، وسنعفي أنفسنا من إحالة القارىء اليها في الفصول التالية .

First Thirteenth Centuries of Our Era, 5 vol., New York, 1923.

A. DEMPF, *Die Ethik des Mittelalters,* Munich, 1930.

E. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale,* 2 vol., Paris, 1944.

E. de BRUYNE, *Etudes d'esthétique médiévale,* 3 vol., Bruges, 1946.

E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter, Berne, 1948 (trad, française:* La littérature européenne et le Moyen Age latin, *Paris, 1959).*

H. O. TAYLOR, *The Mediaeval Mind,* 2 vol., 5e éd., Cambridge (Massachusetts), 1949.

A. C. CROMBIE, *Augustine to Galileo,* Londres, 1952 (trad. française: *Histoire des Sciences,* t. I, Paris, 1958).

P. RENUCCI, *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen Age,* Paris, 1953.

Périodiques:

Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, I, 1926 (annuel).

Médiaeval Studies, I, 1929 (annuel).

Studia mediewistyczne, I, 1959 (annuel).

Donnent une bibliographie courante des ouvrages et articles:

Bulletin de théologie ancienne et médiévale, I, 1929 (trimestriel).

Bulletin thomiste, I, 1923 (annuel en 3 fasc.).

Collections spécialisées:

Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters (Münster en Westph., Aschendorff).

Bibliothèque thomiste (Paris, Vrin).

Etudes de philosophie médiévale (ibid.).

Miscellanea medievalia (Berlin, De Gruyter).

Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München (Munich, Hueber).

Les philosophes médiévaux (Louvain-Paris, Nauwelaerts). Constitue la suite de *Les philosophes belges (ibid.,* 1901-1942).

Publications de l'Institut d'Etudes médiévales (Université de Montréal).

Publications of the Fransciscan Institute (Saint Bonaventure University, N.Y.).

Studies and Texts (Pontifical Medieval Institute, Toronto).
Textes philosophiques du Moyen Age (Paris, Vrin).
Texts and Studies in the History of Mediaeval Education (Mediaeval Institute, University of Notre-Dame, Ind.).

II. – A. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 3 vol., 1913-1923.

– *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II et III, 3e éd., 1894.
– *Das Wesen des Christentums*, 1900.
O. BARDENHEWER, *Patrologie*, 3e éd., Freiburg, 1910 (trad. française revisée par GODET-VERSCHAFFEL, *Les Pères de l'Eglise*, 3 vol., Paris, 1905).
– *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Freiburg, 1913-1923, 4 vol.

III. – MIGNE, *Patrologie latine*, 222 vol., Paris, 1844-1869.
– *Patrologie grecque*, 162 vol., Paris, 1857-1866.
H. de LUBAC, J. DANIELOU, C. MONDESERT, collection "Sources chrétiennes", Paris-Lyon, à partir de 1941 (100 volumes parus en 1965).
A. HARNACK, *Die Uberlieferung der griechischen Apologeten des II. Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter*, Leipzig, 1883.
A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, 3e éd., Paris, 1928-1930.
MARTIANUS CAPELLA. *De nuptiis Mercurii*, dans A. DICK. *Martianus Capella*, Leipzig, 1925.
CLAUDIUS MAMERT, Opera, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, XI, Vienne, 1885.
F. BOEUNER, *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagorismus und Claudianus Mamertus*, Leipzig, 1936.
BOECE, Opera, *Patr. lat.*, 63-64.
K. BRUDER, *Die philosophische Elemente in der "Opuscula sacra" des Boethius*, Leipzig, 1928.
R. CARTON, Le christianisme et l'augustinisme de Boèce, dans *Mélanges augustiniens*, Paris, 1931.
P. COURCELLE, Boèce et l'Ecole d'Alexandrie, *Mélanges de l'Ecole*

française de Rome, LII, 1935.

— Etudes critiques sur les Commentaires de Boèce, *Archives d'hist. litt. et doctr.*, 1939.

— *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943. Ch. FAVEZ, *La Consolation latine chrétienne*, Paris, 1937.

IV. — ISIDORE DE SEVILLE, Opera, *Patr. lat.*, 81-84.

— *Etymologies*, éd. Lindsay, 2 vol., Oxford, 1911.

— *De natura rerum*, éd, Fontaine (avec introduction et traduction, Paris, 1960).

J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 2 vol., Paris, 1959.

RHABAN MAUR, Opera, *Patr. lat.*, 111.

D. TURNAU, *Rabanus Mauris praeceptor Germaniae*, Munich, 1900.

ALCUIN, Opera, *Patr. lat.*, 101.

C.J.B. GASKOIN, *Alcuin, His Life and His Work*, Londres, 1904.

A. J. KLEINCLAUSZ, *Alcuin*, Paris, 1948.

E. S. DUCKETT, *Alcuin, Friend of Charlemagne*, New York, 1951.

V. — Jean SCOT ERIGENE, Opera, *Patr, lat.*, 132.

— Commentaire de la "Hiérarchie céleste", éd. Dondaine (partielle), *Archives d'hist, litt.*, 1950-1951.

E. K. RAND, Johannes Scotus, dans *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, 1, 2, Munich, 1906.

M. JACQUIN, Le néo-platonisme de Jean Scot, *Revue des sciences philos, et théol.*, 1907.

— Le rationalisme de Jean Scot, *ibid.*, 1908.

— L'influence doctrinale de Jean Scot au début du XIII[e] siècle, *ibid.*, 1910.

H. BETT, *Johannes Scotus Erigena*, Cambridge, 1925.

G. THERY, Scot Erigène introducteur de Denys, *Bulletin Du Cange*, 1931.

M. CAPPUYNS, *Jean Scot Erigène*, Louvain-Paris, 1933.

M. DAL PRA, *Scoto Eriugena ed il neoplatonismo medievale*, Milan, 1951.

P. MAZARELLA, *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena*, Padoue, 1957.

J. JOLIVET, *Godescalc d'Orbais et la Trinité*, Paris, 1958.

الفصل الثاني
القرنان العاشر والحادي عشر

(١)
سمات عامة

كان لا بد من انتظار نهاية القرن الحادي عشر ليُستأنف في الغرب النشاط العقلي بصورة فعلية ، لكن ذلك لا يعني أن هذه الحقبة الوسيطة كانت خاوية أو عديمة الاهمية . فقد تأسست في كل مكان ، في الاديرة كما في صوامع الكنائس الكبرى ، مدارس كانت فيها الثقافة واحدة ، وان مشتتة المراكز . وقد عرفت مدن اوكسير ورانس وباريس منذ القرن التاسع مدارسها الملحقة بكاتدرائياتها ؛ وتواصلت في اورباك وسان غال وشارتر الدروس . ولنا أن نتصور في أذهاننا كم كانت الصعوبات المادية عظيمة: فبعد استيلاء العرب على المشرق ندر البردي والرق ندرة شديدة ، فقضي على المكتبات بالإملاق ضرورةً ؛ فما كانت مكتبة سان غال ، وهي من أغنى مكتبات الأديرة ، تضم اكثر من اربعمئة مجلد . وبالمقابل تزامن الانبعاث العقلي ، في أواخر القرن الحادي عشر ، مع إنشاء رهبانيات أقبل أفرادها على نسخ المخطوطات بهمة ونشاط ؛ ففي القرن الثاني عشر كانت مكتبة دير القديس منصور في لان تضم أحد عشر ألف مجلد[1] .

---

(١) ل. ميتر : المدارس الاسقفية والديرية في الغرب منذ عهد شارلمان والى عهد فيليب اوغست LES ÉCOLES ÉPISCOPALES ET MONASTIQUES DE L'OCCIDENT DEPUIS CHARLEMAGNE JUSQU'A PHILIPPE AUGUSTE, على الأخص ص ٢٧٨ ، باريس ١٨٦٦ .

يكاد يكون معلوماً محتوى مكتبات العصر الوسيط الاعلى هذه بالتآليف الفلسفية : فقد كان في حوزة مكتبة سان غال ، مثلاً ، في القرن التاسع مصنفات ابولايوس المنطقية ، ومؤلفات كاسيودورس وايزودورس وبيده وألكوين ، علاوة على **الظاهرات** لأراتوس ؛ وقد اغتنت في القرن العاشر بكتاب **عزاء الفلسفة** لبويثيوس **وفرسال** للوكانوس ، **ومنام اسقيبيون** (وربما مع شرح مكروبس) ، وفي القرن الحادي عشر بمقالات بويثيوس في المنطق . ويبين لنا هذا التعداد الحدود الضيقة للأفق العقلي في زمن كانت فيه الكتب هي المرتكز الوحيد للثقافة ، وكانت في غاية الندرة .

على هذا النحو نكاد لا نملك من ذلك العصر سوى حواش وشروح (واكثرها غير منشور) على كتابات بويثيوس او مرقيانوس كابيلا . وبالاضافة الى العقيدة المسيحية ، كان الجدل يحتل في هذه التربية المساحة كلها تقريباً . وأشهر واضعي هذه الشروح اريك الاوكسيري (المتوفى سنة ٨٧٦) ، وريمي الاوكسيري الذي درَّس في شارتر نحو عام ٨٦٢ ، وبوقو الساكسي في مطلع القرن العاشر ، وجربرت الاورياكي الذي صار بابا (٩٩٩ ـ ١٠٠٣) باسم سلفسترس الثاني ، وفولبرت ، تلميذه ، الذي افتتح مدرسة في شارتر سنة ٩٩٠ . وقد حفظت لنا وثيقة من القرن الحادي عشر مواد تعليم الجدل بحسب ترتيبها في شارتر[٢] . فقد كان يُدرَّس فيها بالتعاقب : **ايساغوجي** لفورفوريوس ، **المقولات** لأرسطو ، **المقولات** للقديس اوغسطينوس (مع مقدمة ألكوين) ، **التعاريف** لبويثيوس ، **المواضع** لشيشرون ، **العبارة** لارسطو وابولايوس ، **الفروق الموضعية** لبويثيوس ، مباحث مغفلة في الخطابة ، **التقسيمات** لبويثيوس ، مقالة جربرت **في العاقل واستعمال العقل** واخيراً **الاقيسة الاقترانية والأقيسة الشرطية** لبويثيوس .

---

(٢) نقلاً عن أ. كليرفال : **مدارس شارتر في العصر الوسيط** ، LES ÉCOLES DE CHARTRES AU MOYEN AGE ، ص ١٧٧ ، باريس ١٨٩٥ .

من الجلي للعيان كم كان يمكن لمثل هذه التربية ، المتطاولة على مدى سنين ، أن تسهم في التمرس بالنقاش . ولربما كان يجوز لنا القول إن كل فن آخر غير الجدل قد انتسي ، لولا تردد ذكر كتاب **الهندسة** لجربرت نحو عام ٩٨٣ ، وهو كتاب ينم ، في طرائقه في المقاس ، عن التأثر بعلماء الرياضيات العرب(٢) . غير أن الجدل كان يسود بلا منازع ، وهو الذي أنمى في العقول حب النقاش والتمييز والتقسيم الى ما لا نهاية، وهو الميل الذي سيهيمن على الفلسفة الوسيطية برمتها .

(٢)
مناظرة بيرنجه دي تور

على أن الأَوْلى بالاهتمام بالنسبة الى تاريخ الفلسفة ليس الجدل باعتباره فن النقاش ، وانما الكيفية التي يستخدم بها للوصول الى تصور للوجود الواقعي . ولمزيد من التوضيح لنذكر ان مجموعة بويثيوس كانت تطرح جملة من المسائل ، وبالتحديد الميتافيزيقية منها ، وفي مقدمتها مسألة الوجود الواقعي للكليات في نص فورفوريوس المشهور ؛ ومن بعدها (كما لدى القديس اوغسطينوس) مسألة حدود تطبيق المقولات ، وهي مسألة لا تقل شهرة في العصر الوسيط (انظر ص ١٤) : فالمقولات العشر أو أجناس الوجود لا تنطبق إلا على العالم المحسوس ؛ وبناء عليه ، ان الجدل ، الذي لا يتعاطى إلا بالاجناس والانواع التابعة للمقولات ، لا يمكن له ، هو الآخر ، أن يصل الى وجود أعلى . ولكن لا مناص في هذه الحال من معرفة السبل الى الكلام على هذا الوجود الاعلى . لنضف القول

(٢) فورشميت : ادوات القياس وطرائقه في علم مساحة الأرض لدى جربرت ولدى العرب ، في ملفات الرياضيات والطبيعيات ARCHIV DER MATHEMATIK UND PHYSIK ، ١٩١٢ ، ص ٢١٥ .

أخيراً إن شروح بويثيوس كانت تقدم مفتاحاً لبعض المفاهيم الاختصاصية في فلسفة ارسطو ، ومنها على سبيل المثال مفاهيم الصورة والهيولى ، والفعل والقوة .

والأمر هنا لا يقتصر إطلاقاً على ان يكون مجرد فن في النقاش . وهذا ما نتبينه حتى من **رسالة العدم والظلام** لفريديجيز ، وهي رسالة مقتضبة و«ساذجة وغبية » أصلاً على حد وصف برانتل ، مؤرخ المنطق ؛ فواضعها ، وهو تلميذ لألكوين ، يزعم ان العدم NIHIL موجود ؛ فقولنا إنه عدم ، يلزم عنه أنه كائن .

على أن رسالة جربرت المقتضبة هي الاخرى ، DE RATIONALI ET RATIONE UTI[٤]، لذات دلالة أغنى بما لا يقاس من تلك النزعة الواقعية الفظة . ففورفوريوس يقول في الفصل السابع من **إيساغوجي**: « بما ان **العاقل** هو الفصل النوعي ، فإنما إلى هذا الفصل يُنسب **استعمال العقل** ؛ وهو يسند أيضاً إلى جميع أنواع الوجود التابعة لهذا الفصل » . وقد أُحتج على فورفوريوس بالقاعدة المنطقية التي تنص على أن المحمول له ما صدق أعلى أو في الاكثر معادل لما صدق الموضوع : وهي قاعدة منتهكة ههنا ، إذ نظراً إلى أن الحد ، وهو هنا **العاقل** ، هو قوة ، فعلها هو **استعمال العقل** ، فإن ما صدق الموضوع سيكون في هذه الحال أوسع من ما صدق المحمول . وقد ردَّ جربرت بتمييزه بين المحمولات التي تندرج في ماهية الموضوع ، مثلما يندرج **العاقل** في ماهية **الانسان** ، والمحمولات العرضية ، مثل **استعمال العقل** حينما يسند إلى **العاقل** : فالقاعدة المنصوص عنها لا تصدق إلا على محمولات الجنس الاول .

هذا التمييز الباتر بين المحمولات الجوهرية والعرضية هو ما يسمح بأن تطرح بمنتهى الجلاء مشكلة الكليات : إذ ان الكليات ، التي تساءل

---

(٤) في **العاقل واستعمال العقل** . «م» .

المتسائلون عما اذا كانت ذات وجود واقعي ، هي فقط الاجناس والانواع (حيوان ، انسان) التي هي محمولات جوهرية لفرد نظير سقراط . وبصدد هذه النقطة كان شراح بويثيوس ، نظير محاكي رابان ماور (الذي يتفق الباحثون على إرجاع تاريخ تأليف الكتاب المنسوب اليه والمعروف باسم **الفورفوريات العليا** الى النصف الاول من القرن الحادي عشر) يتقيدون بالاشارات والتعليمات التي ألفَوْها لدى المعلم والتي مصدرها الاول أرسطو ؛ فكانوا يرددون ما قاله بويثيوس ، وكذلك سمبليقيوس ، من أن **المقولات**، ،أي دراسة المحمولات،لا يمكن أن تختص بالأشياء(لأن الشيء لا يكون محمولاً RES NON PRAEDICATUR)،وانما فقط بالالفاظ من حيث أنها دالة على الاشياء . من هنا كان الحل ، المشبع بأرسطو ، الذي وجدوه لمعضلة الكليات : فالجنس والنوع لا وجود لهما إلا بصفتهما محمولين جوهريين للفرد . « انما الافراد ، نوعاً وجنساً ، شيء واحد (EADEM RES) ، وليست الكليات ، كما يقال أحياناً ، بشيء مختلف عن الافراد » . وتتردد تحت الاقلام ، كصدى لفكر ارسطو ، وبوساطة بويثيوس ، عبارات مفادها أن الجنس للنوع ، والنوع للفرد ، كالهيولى للصورة .

إن المناظرة حول القربان المقدس ، التي دارت في اواسط القرن الحادي عشر ، قد طرحت بدورها مدى نجع الجدل وحدود تطبيقه . فباسكاز رادبرت (المتوفى نحو عام ٨٦٠) كان قال إنه في أثناء التكريس ، و«بقوة الروح القدس ، يتخلق من مادة الخبز والخمر جسد المسيح ودمه » . وكانت نظرية استحالة القربان هذه تستلزم أولاً وجود إله كلي القدرة ، لا تقيد إرادته أية قاعدة طبيعية ، ويترتب عليها ثانياً افتراق جذري بين ما تراه الاعين بطريق الحواس وما يبصره العقل عن طريق الايمان ، وذلك لأن «ما يدركه العقل في النوع المنظور هو غير ما تحس به حاستا البصر والذوق » . ولا يخطر في بال بيرنجه دي تور إطلاقاً أن ينفي ان يكون القربان المقدس سراً ، بالمعنى الذي يعطيه القديس اوغسطينوس

لهذه الكلمة ، أي علامة مقدسة تنتقل بنا الى ما وراء الظاهر المحسوس نحو وجود معقول ؛ ولزام علينا بالتالي أن نحاذر رفعه الى مصاف العقلانيين ، نفاة الايمان . على أنه ، وهو المتشرب بدروس فولبر الشارتري الجدلية ، كان يعز عليه الوصول الى تعقل الاستحالة القربانية ؛ إذ يلزم عن هذه الاستحالة إثبات ونفي في آن معاً لأن يكون الخبز والخمر موجودين على المذبح بعد التكريس ؛ «والحال أن الإثبات لا يمكن أن يبقى قائماً بتمامه ، إذا ما حذف منه جزء»[٥] . هكذا تكون المسألة قد وضعت ضمنياً : هل نحن في حل من مناقضة أنفسنا عند صياغتنا عقائد الايمان ؟

ان الردود الكثيرة التي جلبها بيرنجه على نفسه كانت جميعها تشكو من لبس واحد . فمن جهة أولى ، ردوا عليه بأنه ليس لا للجدل ولا للفلسفة ضلع البتة بتقرير أية عقيدة من عقائد الايمان . ولكنهم بذلوا قصاراهم ، من جهة ثانية ، ليثبتوا له أنه لا يترتب على القول بالاستحالة القربانية أي تناقض فعلي . ورسالة زميله في الدراسة في شارتر ، ادلمان اللييجي ، بليغة الدلالة على النهج الاول : وهي حقيقة منا بأن نثبت نصها بتمامه لضراوتها في التهجم على الفلسفة . «ان بعض أشراف الفلاسفة قد اعتنقوا آراء مغلوطة ومحتقرة عن حق لا بصدد الله الخالق فحسب ، بل كذلك بصدد العالم وما فيه . فهل أشد خلفاً من التأكيد بأن السماء والكواكب ثابتة وان الارض تدور حول نفسها بحركة دورانية سريعة وأن اولئك الذين يعتقدون بحركة السماء يخطئون خطأ البحارة الذين يرون الابراج والاشجار تبتعد عنهم مع شطآنها ؟ »[٦] . ورأي هرقليدس القديم هذا ، الذي كان القرن الحادي عشر على إلمام به بفضل **شرح تيماوس** لخلقيديوس ، يُسفّه من قبله تسفيهه لرأي اولئك الذين يعتقدون أن «الشمس ليست حارة ، وأن الثلج أسود» . فكم يعجز العقل والحواس بالأَوْلى ، في مضمار العقيدة ،

---

(٥) شرح لانفرانك ، ميني ، م ١٥٠ ، ص ٤١٦ د .

(٦) في هورتفان : دوران الطراوورني DURAND DE TROARN ، ص ٢٩٠ .

عن تأهيلنا لأن نفهم ما لا سبيل لنا الى فهمه إلا بقوة نابعة من النعمة ، هي قوة الايمان !

ويأخذ ألجر الليبجي ، الذي كتب في اواخر المناظرة ، هو الآخر بوجهة نظر النقل: فالمسألة ينبغي أن تحل ، «لا بالعقل البشري ، غير الكفؤ بالمرة ، وانما بشهادات المسيح حتى حيال قديسيه » . ويشرح علاقة العقل بالايمان بالتشبيه التالي : فعقلنا حيال الله كحواسنا حيال العقل أو ككل حاسة حيال كل حاسة أخرى ، أي أنه عاجز عن الفهم ، ولكنه ملزم بأن يؤمن بما لا يفهمه . ولعله لا سبيل الى الشطط الى اكثر من ذلك في توكيد عدم التماسك الجوهري للعقل . ومع ذلك ، فإن ألجر هذا عينه هو الذي يتطلع ، في ختام رسالته ، الى أن يثبت أن استحالة القربان لا تنطوي على تناقض ؛ فالقول بحضور الخبز وبحضور جسد المسيح على المذبح ليس من جهة واحدة : «فمن حيث الظاهر وصورة العناصر ، هو خبز وخمر ؛ أما من حيث الجوهر الذي اليه يتحول الخبز والخمر ، فهو حقاً وفعلاً جسد المسيح»[٧] .

بالكيفية نفسها اخيراً ، نجد لانفرانك ، رئيس دير بيك ، ينحي باللائمة على بيرنجه لأنه «تخلى عن الثقات المقدسين ولجأ الى الجدل وحده » ، ويعلن عن إيثاره حسم المساجلة بالرجوع الى الثقات وحدهم ، وعن أنه «إذ يعالج الأشياء الالهية ، لا تساوره رغبة لا في وضع مسائل جدلية ولا في الاجابة عن مثل هذه المسائل» ، ويبدي في الوقت نفسه عن رغبته في أن يبيِّن لبيرنجيه الاخطاء التي ارتكبها ضد «أصول النقاش» . وعلى الرغم من أنه يلومه على «وضع الطبيعة قبل القوة الالهية ، وكأن الله لا يمكنه ان يغير طبيعة أي شيء كان »[٨] ، فإن ذلك لا يمنعه من أن يصادر على أنه ليس في العقيدة ما يتنافى والجدل . وهكذا ، وفيما كانت المسألة

---

(٧) مينيي ، تراث الآباء ، م ١٨٠ ، ص ٧٤٠ ج ، و ٧٥٣ د .
(٨) مينيي ، م ١٥٠ ، ص ٤١٩ ج .

تسوى عن طريق انعقاد المجامع السينودية التي تقرر عقائد الايمان (مجمع روما ومجمع فرسيل اللذان ادانا بيرنجيه في عام ١٠٥٠ ، ومجمعا روما في عامي ١٠٥٠ و١٠٧٩ حيث أرغم على جحد آرائه) ، كان هناك حرص مماثل على تعقل العقيدة فعلياً بحسب قواعد العقل المشترك .

(٣)
نقد الفلسفة في نهاية القرن الحادي عشر

مع إصلاح أنظمة الاديرة وانتشار النزعة الزهديـة في أواخر القرن الحادي عشر (تمخض التهاب الايمان عن حملة ١٠٩٥ الصليبية) ، مسَّت الحاجة الى الحد بصورة اكثر نجعاً وتحديداً من دور تلك العلوم الدنيوية . فبطرس دمياني (١٠٠٧ - ١٠٧٢) ، الكاردينال ورئيس أساقفة اوستيا في عام ١٠٥٧ ، الذي سعى دواماً الى تحاشي مجد الدنيا بالاعتزال في صومعته ، هو واحد من اولئك المصلحين الذين جهروا بعدم كفاءة الجدل المطلقة في موضوع الايمان . وقد كتب يقول : «ان الجدل لا يجوز له ان يضع يده بصلافة على حق السيد ، بل ينبغي له ان يكون كالخادم للسيدة (ANCILLA DOMANAE) ». ما كانت مناسبة هذه الادانة ؟ لقد كان بيت القصيد الحجة الجدلية المشهورة (التي وضعها الميغاريون) التي تقيم البرهان على القدر وعلى استحالة المستقبلات الممكنة بواسطة مبدأ عدم التناقض : وبذلك كانت كلية القدرة والحرية في الله ، أساس الايمان بالذات ، تُنفيان بقاعدة منطقية . وقد أعاد بطرس دمياني الى الاذهان ، بسداد ، أن هذه القواعد قد أوجدت لخدمة الأقيسة ، وأنها «لا تعود الى ماهية الوجود ومادته ، وانما الى التسلسل في النقاش»[٩] . وكانت هذه بمثابة عودة ، عن فطرة سليمة صادقة ، الى مذهب أرسطو الذي كان قرر أن المقدمات والتعاريف ليست مما يحتمل

---

(٩) في كلية القدرة الالهية ، ف ٥ (مينيي ، م ١٤٥ ، ص ٦٠٤) .

البرهان (ص ١٨٣) ؛وبالفعل ، وما دام علم الاقيسة هو المنهج الوحيد المتاح للتعقل ، فقد كان من المستحسن رده الى مجرد آلة منطقية والامتناع عن الرغبة في اتخاذه أداة لمعرفة ماهيات الاشياء .

على أنه الى جانب الجدل ، الذي كان من الميسور نسبياً حصره بدوره كآلة منطقية ، كانت الكتب الدنيوية ، وبخاصة **شرح منام اسقيبيون** لمكروبس ، تعرض لمطالعيها مذاهب ونظريات في الله وفي العالم تتناقض تناقضاً مباشراً مع المذهب المسيحي : فمنها ،مثلاً ، تأملات فيثاغورس في تناسخ النفوس ، وتأملات افلاطون في صنع نفس العالم ، وهذا فضلاً عن النقاش بين الافلاطونيين والارسطوطاليسيين الذي كان يتضح منه ان خلود النفس يستتبع ألوهيتها . وقد كانت تلك الكتب تؤكد أن في الارض مناطق مسكونة ومنيعة ، مما كان يترتب عليه ان المسيح بن عيسى لم يخلص البشر قاطبة . وشتان ما بين الجدل وبين هذا كله ؛ فهنا يطالعنا تصور للعالم ما كان فيه الخلاص عن طريق المسيح يلعب أي دور ؛ وانما ضد هؤلاء الاخصام حمل مانيغولد اللاوتنباخي (المتوفى سنة ١١٠٣ في أحد أديرة الالزاس) حملته ؛ وأعلن أن القراء المواظبين على مطالعة اولئك الفلاسفة الخطرين واقعون تحت سطوة ابليس[١٠] .

نظرياً ، ليس أسهل من فرز كهذا ، ولكن عملياً ليس أصعب منه . فقد كان اللاهوت يستخدم ألفاظاً من أشباه **الجوهر** SUBSTANTIA ، ولم يكن أمامه مناص من البحث عن تعريفه في **مقولات** ارسطو : وقد كان مانيغولد نفسه يسلم بقرابة بعض المذاهب الفلسفية الى الايمان ويقبل بالقسمة الأفلوطينية للفضائل إلى سياسية ومطهِّرة ومطهَّرة ، على نحو ما وجدها لدى مكروبس . زبدة القول اذن أن القرن الحادي عشر وقف عاجزاً ، بكل ما في الكلمة من معنى ، عن الاستغناء عن الفلسفة الدنيوية وعن تعيين حدود استعمالها .

---

(١٠) الرد على ولفلم CONTRA WOLFELMUM ، ميني ، م ١٥٥ ، ص ١٤٧ ـ ١٧٦ .

(٤)
القديس أنسلم

ذلك ما يعين المكانة الكبيرة التي يشغلها فكر القديس أنسلم الاوستي (١٠٣٣ ـ ١١٠٩) الذي عاد الى التسلح بالمأثور الاوغسطيني وبذل قصاراه ، في التعليم الذي تولى الاشراف عليه في دير بيك خلفاً للانفرانك، قبل ان يُعين في سنة ١٠٩٣ رئيساً لأساقفة كنتربري، ليقيم توازناً اكثر ثباتاً بين الايمان والعقل . وفكر أنسلم في منتهى الوضوح : فالتوراة والاناجيل والكنيسة تفرض على ايماننا عقائد ، مثل عقيدة وجود الله والتجسد ؛ ولا مرقاة للانسان الى هذه العقائد عن غير طريق النقل ، والعقل عاجز عن التأدي بنا اليها . لكن متى ما وجد الايمان ، مال الانسان ، فضلاً عن ذلك ، الى تعقل العقائد والى البحث في موجباتها . وكما قال اشعيا (الاصحاح السابع ، الآية التاسعة) : «ان لم تؤمنوا فلن تفهموا» . غير أن ايماننا يتطلب من جهة اخرى الفهم FIDES QUAERENS INTELLECTUM : وما نستطيع ان نصل اليه من فهم للعقائد عن طريق التعقل هو وسط بين الايمان المحض وبين المعاينة المباشرة للوجود الالهي التي وعد بها المصطفون . وموقف القديس أنسلم وسط ، هو نفسه ، بين ايمانية تكابر في كل مران عادي للعقل ، وتصوفية تنشد حتى في الحياة الدنيا غبطة المعاينة الالهية .

ومن الجلي ان القديس أنسلم يستعيد هنا ، بقوة عبقريته وبتأمله في مؤلفات القديس اوغسطينوس ، بعضاً من الجدل الافلاطوني : فالحركة التي تتأدى من الايمان الى التعقل ومن التعقل الى المعاينة قريبة الصلة بهذا الجدل (ص ١٨٣) الذي يتأدى من الاعتقاد الى التفكير الاستدلالي ومن التفكير الاستدلالي الى الحدس العقلي ؛ وكل ما هنالك ان الاعتقاد غدا هو الايمان ،أي فضيلة[١١] إلهية THÉOLOGALE لا تأتي الانسان إلا

---

(١١) الفضائل الالهية في علم الالهيات المسيحي ثلاث : الايمان والرجاء والمحبة . «م» .

بنعمة الله ، وجملة من العقائد بها يناط خلاص الانسان ؛ كما ان الحدس العقلي غدا هو المعاينة الالهية التي يؤتاها المصطفون بنعمة الله . والانسان عاجز عن المبادأة وعن بلوغ الغاية على حد سواء : فالعقل INTELLECTUS يتلقى من الخارج ، من الايمان ، ما عليه ان يفهمه . لكن خلا هذا المعطى لا يتطلب العقل شيئاً آخر سوى حدة الذهن الجدلية التي سعى أنسلم الى إكسابها تلاميذه بتمارين مماثلة لتلك التي ساق بعضها في مقالته **في القواعد** ؛ غير أن التعقل ، مهما يصب من قوة الاقناع ، لا يبلغ الى اليقين اذا ما انفصل عن الايمان ؛ فأقصى ما في مستطاعه أن يضع القول في «ما هو ظاهر لي» .

الى ذلك ينبغي ان نضيف ان كتابات القديس أنسلم يهيمن عليها شاغل عملي ، هو في محله بالنسبة الى رجل الكنيسة ؛ فبيانه بالاستدلالات العقلية ضرورة التجسد ، مثلاً ، فإنما مبتغاه الرد على حجج الكفار الذين يدعون ان الايمان المسيحي منافٍ للعقل . ومن هنا كان الشكل الخاص الذي اتخذته كتاباته ، والذي أشار اليه بنفسه في مفتتح كتابه **مناجاة النفس**(MONOLOGIUM): فلا شيء مما يقوله يريد له أن يأتي مبنياً على حجة الاناجيل ؛ بل لا بد من الكتابة بأسلوب واضح ، وعدم الاعتماد إلا على الحجج المفهومة من الكافة ، والتمسك ببساطة النقاش ، بحيث يأتي كل شيء مبنياً على « ضرورة العقل ووضوح الحقيقة » . وكان في ذلك انعتاق تام من عادات العصر الادبية ومن أسر شرح الكتاب المقدس . ومن هنا يتبين لنا أنه مهما يكن التحفظ واجباً عند كلامنا عن « عقلانية » القديس انسلم ، فلا مناص لنا من الاقرار بأنه سعى جهده الى ان يرى ما يمكن للعقل ان ينتجه بقواه الذاتية .

وبديهي أن ذلك قاصر على موضوعات لاهوتية خالصة . فكتاب **مناجاة النفس** ، ومن بعده كتاب **العظة**[١٢] ، اللذان حررا بهذا الترتيب

---

(١٢) وهو المعروف باسم « بروسلوجيوم » ، وكان عنوانه الأصلي **الايمان يتطلب الفهم** . «م» .

بين ١٠٧٠ و١٠٧٨ ، يعالجان ، اولهما طبيعة الله ، وثانيهما وجوده ؛ أما كتاب **في الحقيقة** ، اللاحق عليهما ، فموضوعه الوحدة الجوهرية لجميع الحقائق في الله ؛ بينما يعالج كتابه **لماذا صار الله انساناً** ، الذي انجزه في عام ١٠٩٨ ، موجبات التجسد . وقد كان الغرض الذي رمى اليه أن يبين ان العقل قابل لأن يستعمل استعمالاً صالحاً ، ولأن يفيد في اهتداء الكفار وخلاصهم ؛ ولم تكن بغيته اطلاقاً إنماء العقل لذاته وفي استقلاله .

غير ان منهج أنسلم (بصرف النظر عن الهدف الذي أراد الوصول اليه) تترتب عليه ، بصدد طبيعة العقل ، نتائج ذات أهمية عامة ، ومستقلة عن المادة التي عالجها . ففي **مناجاة النفس** ، أولاً ، نراه يعود الى الاخذ بالمنهج الافلاطوني الذي يخلص الى القول ، بصدد كل فئة من المتشابهات المدركة بالحواس والعقل ، بوجود نموذج تشارك فيه جميعها ، من حيث انها متشابهة . وربما كان في مستطاعنا أن نجعل تصديراً لكتاباته كافة النظرية الأساسية التي يصوغها أبروقلوس في **مبادىء الالهيات** (انظر ص ٢٤) : « إن حداً يكون مشتركاً بين جميع حدود السلسلة لا يجوز أن يكون في أي حد منها ولا فيها جميعاً ، وانما قبلها » . فعلى المنوال نفسه يرى القديس أنسلم ان الاشياء الخيِّرة لهي كذلك بماهية مشتركة بينها ، هي الخير ، الذي هو خيِّر بحد ذاته ، وبالتالي خيِّر مطلق الخير . وهكذا نصل ، بالنسبة الى كل فئة من الصفات التي تشتمل في التجربة على درجات اكثر وأقل، الى واحد اكبر مطلق الكبر به تكون الاشياء كبيرة ، الى موجود مطلق به يكون وجودها ، الى عادل مطلق العدل به يكون وجود الاشياء العادلة . ومن نافل القول أن جميع هذه الحدود تشير الى ماهية واحدة ، نظراً الى أنه لا يمكن ان يكون من وجود إلا لطبيعة عليا واحدة .

على هذا النحو يتأدى الجدل من التعدد الناقص الى ماهية واحدة كاملة ، من الكائن بغيره PER ALIUD الى الكائن بذاته PER SE . ثم ان هذا الكائن بذاته ، ان وجد فإنما يوجد من تلقاء ذاته EX SE ؛ إذ لو

كانت له علة ، للزم ان يكون أدنى من هذه العلة . واخيراً ، ان الكون يأتي منه ، وقد خلقه أو أوجده من العدم ، ولكن على نحو حكيم ومعقول ، وهو ما كان إلا ليكون مستحيلاً لو لم يكن في عقله « شيء هو كالنموذج لما ينبغي صنعه ، أو كما يقال بعبارة أفضل ، صورة أو مشابهة أو مسطرة » ؛ وذلك هو **كلمة** الله ، الذي هو وإياه شيء واحد : فجميع الاشياء المخلوقة كائنة في **الكلمة** ، كينونة الأثر في الفن ، وما ذلك عند إنتاج الاثر فحسب ، بل قبل وجوده وبعد زواله .

من اليسير علينا أن نميز في فكر **مناجاة النفس** عنصرين لا يتوصلان أبداً الى التنافذ : من جهة اولى الجدل الافلاطوني ، وهو منهج عام قوامه التقدم من المحسوس الى المعقول ، من التنوع الى الوحدة ، من الكائن بغيره الى الكائن بذاته ؛ ومن الجهة الثانية ، قلب لهذا الجدل الى ميتافيزيقا دينية ، يترتب عليه تعريف الكائن بذاته على أنه الله الخالق من العدم EX NIHILO كما يصوره سفر التكوين ، وعلى أنه العالم المعقول باعتباره **كلمة** الله . وهو خلط يمكن أن يجد ما يفسره في محاورة **تيماوس** نفسها ، بما جاء فيها عن الفاطر وعن المثال ، ولدى جميع اولئك الذين روجوا له بدءا بفيلون وانتهاء بالقديس اوغسطينوس ، ولكن بدون ان يعني هذا تبريراً له بأي صورة من الصور .

لقد حدد كتاب **مناجاة النفس** ما يعرفه العقل عن الله ، وعما اذا كان موجوداً . اما كتاب **العظة** (الفصلان الثاني والثالث) فيبرهن على وجوده بحجة يتيمة ، خلدت اسم القديس أنسلم . وهاكموها : « اننا نؤمن بأنك شيء لا يمكن تصور شيء اعظم منه QUO NIHIL MAJUS COGITARI PUSSIT . أفمثل هذه الطبيعة لا وجود لها ، لمجرد ان الاحمق قال في نفسه : الله غير موجود ؟ غير أن هذا الاحمق ، إذ يسمع ما قلته : شيء لا يمكن تصور شيء اعظم منه ، يفهم على أية حال ما يسمعه ؛ وما يفهمه موجود في عقله ، حتى ولو كان لا يفهم ان هذا الشيء موجود . وأن يكون الشيء موجوداً في العقل شيء ، وأن يكون موجوداً في الواقع شيء

آخر ... ومن المؤكد ان **الموجود** الذي لا يمكن تصور شيء اعظم منه لا يمكن ان يوجد في العقل وحده ؛ وبالفعل ، حتى إذا كان موجوداً في العقل وحده ، فمن الممكن ان نتصور موجوداً مثله له وجوده في الواقع ايضاً ، وهو بالتالي اعظم منه . وعليه ، اذا كان موجوداً في العقل وحده ، فإن الموجود الذي لا يمكن تصور شيء اعظم منه سيكون من طبيعة تستلزم أن يكون بالامكان تصور شيء أعظم منه » .

ان هذا البرهان ، عوضاً عن أن يجعل نقطة انطلاقه التأمل في العناية الالهية المنظورة عبر الطبيعة ، يجعلها التأمل في الله على نحو ما كان القديس اوغسطينوس ضرب في هذا المجال القدوة حينما قال[١٣] : « ما امكن قط لأي نفس ولن يمكن أبداً لأي نفس ان تتعقل شيئاً خيراً منك ... ولو لم تكن غير قابل للفساد لكان وسعني أن أصل بالتعقل الى شيء خير من إلهي » . وحركة التعقل واحدة : فمن الممكن يقيناً ان نسند الى الله ما لا يمكننا أن ننفيه عنه بدون ان ننتقص من كماله . كان افلاطون قال[١٤] : « الله والاشياء التي هي من الله هي الاكمل في كل شيء » . وذلك كان مبدأ كل تأمل عقلاني في الله . ولكن ما كان خطر في بال أحد من قبل ان يجعل من الوجود محمولاً لا سبيل الى إنكاره عليه بسبب عِظَمه وعِظَم كماله . لقد كان وجود الله مسلماً به ضمنياً لدى الفلاسفة ، لأنه ما كان لغير هذا الوجود ان يقفل ، ان جاز التعبير ، دائرة تصورهم للكون : فبدون محرك ارسطو الأول لا تعود الافلاك تتحرك حركتها الازلية ، وبدون لوغوس الرواقيين الذي يتغلل في الكون لا تعود الاشياء تتسم بعقلانيتها المثلى . أما في المسيحية فقد أُفترض وجود الله ترتيباً على القصة التي يفترض بها بدورها ان تتأدى الى خلاص الانسان ، وهذا الوجود ، مثله مثل كل وجود آخر ، حقيقة منزلة . والحال ان القديس انسلم ، الذي لم

---

(١٣) نقلاً عن دراسيكه . **مجلة الفلسفة** ، ١٩٠٩ ، ص ٦٣٩ .

(١٤) **الجمهورية** ، ٣٨١ ب .

يتعقل الله البتة بدالة نظام كوني يكون له لازماً ولا غنى عنه ، والذي لم يشأ في فرضه أن يعوِّل على التنزيل ، لم يبق أمامه سوى مخرج واحد : وهو أن يثبت الوجود بمنهج التأمل عينه الذي كان أتاح له أن يتعقله . وكما قيل بسداد كبير[15] ، ما كان هذا الدليل دليلاً انطولوجياً يتقدم من الماهية الى الوجود : فماهية الله مجهولة من قبلنا : الدليل إذن لا ينطلق من ماهية الله ، بل من صورة الله كما هي قائمة في أفهامنا ، وكما لا يمكن ان تتكشف لنا إلا بعد طول نظر وتأمل ؛ وإنما هذه الصورة ، مهما نأت عن الماهية الواقعية ، هي التي تتيح لنا أن نستنتج وجود موضوعها .

ان ما يترتب على هذه المساعي والمحاولات جميعاً هو القول بإمكان نظر من هذا القبيل ، نظر يتأدى الى أن نعي بقدر اكبر فاكبر من الوضوح صورة مطبوعة في أفهامنا عن الله : وهو قول ينبغي ان نرى فيه في خاتمة القرن الحادي عشر جرأة عظيمة : إذ كان مؤداه أنه من الممكن النظر في الله ، بمعزل عن تعاليم الكنيسة . وانما على هذا التخوف بنى غونيلون ، رئيس دير مرموتييه ، محاجّته التي عارض بها دليل القديس انسلم باسم الاحمق[16] ؛ وفي الواقع ، شن غونيلون هجومه على منهج القديس أنسلم اللاهوتي برمته : « ذلك الموجود الذي هو الله ، أنا لا أعرفه ، بل لا أستطيع أن أرجم به بدالة أي شيء يشبهه ، ثم انك تؤكد أنت نفسك أنه لا يمكن لشيء ان يشبهه » . وما يماري فيه غونيلون هو نقطة انطلاق أنسلم بالذات ، أي وجود الله في تصورنا ESSE IN INTELLECTU : فما دمنا لا نملك أي فكرة عن الله ، فلا يسعنا شرعاً أن نثبت أو أن ننفي عنه شيئاً . والنتيجة الضمنية التي تترتب على ذلك أنه لا وجود في اللاهوت لمنهج آخر غير النقل والتنزيل : إنه حكم بالسقوط على دور العقل كما كان منهج انسلم

---

(١٥) كويره ، ص ٢٠١ ، الحاشية ١ .

(١٦) كان عنوان الرسالة التي رد بها غونيلون على كتاب العظة هو : **الدفاع عن الاحمق** . «م» .

قد حدده في موضع وسط بين الايمان وبين معاينة المصطفين .

يعود القديس انسلم الى تطبيق هذا المنهج من جديد في كتابه **في الحقيقة** ؛ فكما في **مناجاة النفس** يصور في هذا الكتاب حالة خاصة من الحركة التي تنتقل بنا من التعدد الى الوحدة . وهو ينطلق هنا من تعدد الحقائق ، التي هي حقائق البيان والتعبير ، وحقائق الظنون والآراء ، وحقائق الإرادة (أي استقامة النية) ، وحقائق الافعال (أو استقامة الاعمال) ، وحقائق الحواس ، وحقائق الماهيات . وهذا التعداد كافٍ وحده لبيان الكيفية التي تتبدى بها مشكلة الحقيقة لأنسلم : فالحق لا يعود فقط الى الحكم ، بل يمكن أيضاً ان يطلق على الارادة والحواس والماهيات . والصفة المشتركة بين هذه الحقائق كافة هي التطابق مع قاعدة معينة أو السداد : فالمنطوق يكون لتسمية ما هو موجود ، ويكون حقاً إذا سمّى فعلاً واذا كان الغرض منه ان يسمي ؛ وهذا يصدق ايضاً على الظن ؛ وتطابق الارادة الحقيقة اذا ما اتجهت في الاتجاه الواجب ؛ كذلك فإن الافعال والحواس ، اذا اعتبرت بذاتها ، تكون دوماً حقة ، لأن الحاسة تفعل دوماً ما هو واجب عليها فعله ؛ اخيراً فإن الماهيات حقة ، بمعنى أن للاشياء على الدوام الماهية التي شاء الله ان تكون لها ، والاشياء تكون على الدوام ما ينبغي أن تكون عليه . فكرة الحقيقة ترجع اذن ، في الحالات كافة ، الى قاعدة عليا باقية أبداً ، حقيقة لها صفة السداد لا لأنه يتعين عليها ان تكون شيئاً ما ، وانما لأنها كائنة ، ولأنه اليها مرجع سائر الحقائق الاخرى . ويكاد يكون من المستحيل التعبير باكثر من هذا الجلاء والوضوح عن هذه النزعة العقلانية في تصور مركزية الله للكون ، وهي العقلانية التي رأت النور ، كما تقدم البيان ، مع الرواقية والافلاطونية المحدثة ، والتي لا يمثل فيها العقل ، المجاوز للحقائق الجزئية ، المنهج المباطن الذي يكتشفها ، وانما الماهية العليا والوحيدة التي لا تعدو هذه الحقائق الجزئية أن تكون تظاهرات لها . ومن الواضح للعيان في هذا المبحث ، كما في سائر مباحث القديس أنسلم ، ان التصادر بين الايمان

والعقل هو في المقام الأول التصادر بين كيفيتين في تصور المركزية الالهية : من جهة أولى إله الخلاص المسيحي ، ومن الجهة الثانية العالم المعقول والمفارق للافلاطونية المحدثة : فكلاهما يجنح بالعقل البشري نحو منطقة يستحيل فيها عليه أن يقوم بوظيفته العادية ويضطر اضطراراً الى الانقلاب الى رؤيا ومعاينة .

لكننا نذكر ولا بد التباين العميق بين هاتين النظريتين في مركزية الله للكون : فمن جهة أولى القصة الالهية كما قالت بها المسيحية بعالمها المنقطع الذي لا مرد لأحداثه ، من خلق وخطيئة وفداء ، إلا الى مبادرات غير متوقعة لموجود حر ؛ ومن الجهة الثانية عالم مقدود من قطعة واحدة ، بلا تاريخ ، نظامه أبدي وثابت ؛ وهو تباين يسفر عن نفسه بوجه خاص في التجسد الذي يربط بين الطبيعتين ، الالهية والبشرية ، اللتين تفصل الافلاطونية بينهما ، والذي يقحم على الكون ناموساً جديداً مطلق الجدة . والحال ان القديس أنسلم يطبق في مبحثه **لماذا صار الله انساناً** منهجه القائل بأن **الايمان يتطلب فهماً** على عقيدة التجسد بالذات ؛ فهو يريد أن يبين لقارئه الطابع الضروري والعقلاني لموت المسيح ؛ فحتى لو كنا لا نعرف شيئاً عن موت يسوع ، فلا مناص أمام عقلنا من الاقرار بأن البشر لا يسعهم ان يكونوا سعداء إلا اذا ظهر انسان ـ إله ومات من أجلهم ؛ إذ لا يسع غير إله أن يقدم مغفرة عن خطيئة أهانت الجلال الالهي . صحيح أن أنسلم ، كما هو بادٍ للعيان ، لا يرد الحقيقة المسيحية الى مرحلة ضرورية في نظام أبدي ؛ غير أنه يقحم عليها ، حال افتراض الخطيئة ، ضرباً من ضرورة عقلانية توجهها صوب الرؤية الافلاطونية للاشياء .

(٥)
روسلان الكومبياني

على ان الافلاطونية ، مهما يكن من اختلافها عن المسيحية ، بدت لأنسلم ولا بد مرتبطة ارتباطاً ضرورياً بعقيدة الثالوث الاقدس ، حينما

عاين نتائج مذهب روسلان الكومبياني . فنظرات روسلان ، التي تُختصر تحت عنوان الاسمية ، والتي لم تكن معروفة إلا من خلال بعض المقتطفات النادرة التي يرد ذكرها لدى مناقضيه (انسلم وأبيلار)، تولدت فيما يبدو من منطق بويثيوس . فقد كان هذا الاخير ذهب ، كما نذكر ، مع سمبليقيوس الى ان **مقولات** أرسطو وكل الجدل المنبثق عنها تختص لا بالاشياء بل بالالفاظ من حيث انها دالة على الاشياء، ولم يكن كتاب **إيساغوجي** إلا تصنيفاً للاصوات أو الحدود الخمسة التي بها يكون التعبير عن الاشياء . ولم يقل روسلان شيئاً يختلف عن ذلك : فجميع التمييزات التي يستاقها الجدل بين الجنس والنوع ، والجوهر والصفة ، ان هي الا تمييزات لفظية ، مردها الى المقال البشري ؛ لكنه أضاف أن التمييز الوحيد الذي له أساس في الواقع هو التمييز بين الجواهر الجزئية . وعن ذلك قال أنسلم في الفقرة التي لخص فيها في بنود ثلاثة مذهب الجدليين[١٧] : « ما الجواهر الكلية إلا نفث من الاصوات ؛ فما اللون سوى الجسم الملوَّن ؛ وما حكمة الانسان سوى نفسه »[١٨] . وما يقصده روسلان أننا باللغة فقط نستطيع أن نفصل الانسان عن سقراط ، والبياض عن الجسم الابيض ، والحكمة عن النفس ، ولكنما الانسان الذي نتكلم عنه هو في الواقع سقراط ، والبياض جسم ابيض ، والحكمة نفس حكيمة . وليست قسمة الاشياء بحسب الاصوات والمقولات وحدها ، بل حتى قسمة الجسم الى أجزاء جسمية بدت لروسلان ، على حد رواية ابيلار ، جزافية واتفاقية ؛ فكل جسم ، مثله مثل البيت ، غير قابل للقسمة : فالقول بأنه مؤلف في الواقع من أساسات وجدران وسقف ، معناه اعتبار جزء من أجزائه ، وليكن السقف مثلاً ، جزءاً من كل ، وشيئاً متمايزاً في آن معاً في تعداد

---

(١٧) الجدليون أو « مراطقة الجدل » لقب انصار روسلان . ومعلوم ان هذا الاخير علَّم ، ولم يكتب . «م» .

(١٨) مينيي ، **تراث الآباء** ، م ١٥٨ ، ص ١٢٦٥ .

من ثلاثة اشياء[١٩] .

يبدو اذن ان روسلان شعر (وذلك هو معنى الاسمية) ان جميع التمييزات التي يقوم بها الجدلي لا وجود لها إلا في اللغة ، لا في الاشياء . ونحن نعلم ، من جهة اخرى ، ان مجمع سواسون (١٠٩٢) حكم عليه بأن يجحد رأيه في الثالوث الاقدس . فقد استخلص ، فيما يبدو ، جميع النتائج التي تترتب على رأي بويثيوس القائل إن لفظ **الشخص**[٢٠] يشير الى جوهر معقول ؛ ومن ثم يكون في الله من الجواهر بقدر ما فيه من الاشخاص (التأليهية المثلثة TRITHÉISME) ؛ فالأب والابن ، الوالد والمولود ، موجودان متمايزان ؛ والاشخاص الثلاثة متفارقون تفارق ثلاثة من الملائكة ؛ وان وجدت وحدة بينهم ، فإنما وحدة ارادة وقدرة . فما الصلة بين هذا الرأي وبين الاسمية ؟ ان القديس أنسلم يعرضها لنا بوضوح حينما يتكلم عن اولئك الجدليين « الذين غاص فكرهم في بحر الصور الجسمية حتى بات لا يستطيع منه فكاكاً ؛ فإذا كان لا يسعهم ان يفهموا كيف أن عدة اشخاص يؤلفون في النوع انساناً واحداً ، فكيف لهم ان يفهموا أن تؤلف عدة اقانيم إلهاً واحداً ؟ واذا كان من المتعذر عليهم تمييز الحصان من لونه ، فأنى لهم أن يميزوا الله من إضافاته المتعددة ؟ واذا كان يعصى عليهم ان يميزوا الانسان الفرد من الشخص ، فكيف لهم أن يفهموا أن الانسان الذي اضطلع المسيح بدوره ليس شخصاً ؟ » . بمقتضى هذا النص القاطع ، لم تكن التأليهية المثلثة سوى ضلال واحد من ضلالات روسلان : فمذهبه الاسمي مبدأ هدام لكل لاهوت ، لأنه يميز حيث لا يجوز التمييز ، ولا يميز حيث يجب التمييز ؛ وقد رأى في **الثالوث** ثلاثة جواهر فردية متمايزة ؛ وبالمقابل (وتلك هي النقطة الثانية التي

---

(١٩) كوزان : مؤلفات ابيلار غير المنشورة ŒUVRES INÉDITES D'ABELARD ، ص ٤٧١ .

(٢٠) الشخص هو الاقنوم في عقيدة الثالوث . «م» .

استهدفها أنسلم) ، ما كان يشاء البتة ان يميز صفات الله (الطيبة ، القوة ، الخ) من جوهره ، مثلما ما كان يسعه (وتلكم هي النقطة الثالثة) ان يميز الشخص الإلهي المتجسد في المسيح من ناسوته . لقد كان هناك اذن ، لدى رجل الدين الكومبياني[٢١] هذا ، حاجة الى الرؤية الواضحة لا تشبعها فضالات الأرسطوطاليسية والافلاطونية . وتلك كانت ، كما قيل بحق ، « اكثر من مجرد مسألة مدرسية ؛ فإذا كانت الكليات موجودة في الواقع ، فإن رجل اللاهوت لا يتعامل والحالة هذه مع الصيغ وحدها ، بل كذلك مع الاشياء ذاتها »[٢٢] .

(٢١) كومبيانيا : بلدة فرنسية تقع الى الشمال من باريس . «م» .

(٢٢) سيسبرغ ، نقلاً عن غرابمان : تاريخ الطريقة المدرسية GESCHICHTE DER SCHOLASTISCHEN METHODE ، ص ٢١١ .

ثبت المراجع

II. – FREDEGISE, Epistola de nihilo et tenebris, *Patr. lat.*, 105.

J. ENDRES, Fredegisus und Candidus, *Philosophisches Jahrbuch*, 1906

GERBERT, Opera, *Patr. lat.*, 139.

F. PICAVET, *Un Pape philosophe*, Paris, 1897.

A. FLICHE, Un précurseur de l'humanisme au X^e siècle, le moine Ger bert. *Bulletin Guillaume-Budé*, Paris, 1943.

PASCHASE RADBERT, De corpore et sanguine Domini, *Patr. lat.*, 120.

BÉRENGER DE TOURS, *De sacra coena adversus Lanfrancum*, L Haye, éd. Beekenkampf, 1941.

– Lettre inédite à l'archevêque Joscelin de Bordeaux, *Revue bénédictine* éd. Morin, 1932.

J. EBERSOLT, Essai sur Bérenger de Tours, *Rev. d'hist. religieuse*, 1903

A. J. MACDONALD, *Berenger and the Reform of Sacramental Doctrine* Londres, 1930.

H. WEISWEIDER, Die vollständige Kampsschrift Bernolds von St Blasien gegen Berengar, *Scholastik*, 1937.

LANFRANC, De corpore et sanguine Domini contra Berengarium, *Patr. lat.*, 150.

J. ENDRES, Lanfrancs Verhältnis zur Dialektik, *Der Katholik*, 1902.

A. J. MACDONALD, *Lanfranc*, Oxford, 1926.

III. – Pierre DAMIEN, Opera, *Patr. lat.*, 144-145.

A. CAVALLI, *Vita di San Pier Damiano*, Faenza, 1938.

O. J. BLUM, *St. Peter Damian, His Teaching of the Spiritual Life*, Washington, 1947.

F. DRESSLER, *Petrus Damiani, Leben und Werke*, Rome, 1954.

J. GONSETTE, *Pierre Damien et la culture profane*, Louvain, 1956.

J. LECLERCQ, *Saint Pierre Damien, ermite et homme d'Eglise*, Rome, 1960.

IV. – Saint Anselme, *Opera filosofiche*, Lanciano, éd. Ottaviano, 3 vol., 1928.

– *Opera omnia*, Edimbourg, éd. Schmitt, 6 vol., 1940-1961.

– *Œuvres philosophiques* (trad. fr., Rousseau), Paris, 1947.

– *Cur Deus homo*, Paris, éd. Roques (avec trad.), 1963.

Ch. FILLIATRE, *La philosophie de saint Anselme*, Paris, 1920.

A. KOYRE, *L'Idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, Paris, 1923.

H. OSTLENDER, *Anselm von Canterbury*, Düsseldorf, 1927.

K. BARTH, *Fides quaerens intellectum*, Munich, 1931.

M. CAPPUYNS, L'argument de saint Anselme, *Recherches de théol. ancienne et médiévale*, 1934.

E. GILSON, Sens et nature de l'argument de saint Anselme, *Archives d'hist. doctr. et litt.*, 1934.

J. MACINTYRE, *St. Anselm and His critics*, Edimbourg, 1954.

Spicilegium Beccense, *Actes du Congrès international au IXe centenaire de l'arrivée de saint Anselme au Bec*, Le Bec-Helluin-Paris, 1959.

K. ZIMMERMANN, Anselm von Canterbury, in *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin, 1963.

V. – H. H. LOEWE, *Der Kampf zwischen Realismus und Nominalismus im Mittelalter*, Prague, 1876.

M. de WULF, Le problème des universaux, *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 1896.

F. PICAVET, *Roscelin théologien et philosophe*, Paris, 1911.

الفصل الثالث
القرن الثاني عشر

القرن الثاني عشر قرن عرف فيه الفكر تقدماً حثيثاً ومتنوعاً ، صاخباً وملتبساً أيضاً : فمن جهة أولى حاجة ماسة الى المذهبة والوحدة تولدت عنها تلك الضروب من الموسوعات اللاهوتية التي عرفت باسم **الأحكام** ؛ ومن الجهة الثانية فضول عقلي كبير ترجم عن نفسه في بعض الأوساط بعودة الى النزعة الأنسية القديمة وبالتفات جديد الى علوم المجموعة الرباعية . ولنضف أن تراث العصور القديمة راح يتكشف رويداً رويداً عبر ترجمات لمؤلفات كتّاب كانوا لا يزالون مجهولين الى ذلك الحين ، وأن المكتبات اغتنت .

يبدو أننا نستطيع تمييز أربعة اتجاهات رئيسية للفكر أفصحت عن نفسها في أوساط مختلفة : اللاهوتيون من مؤلفي **الأحكام** ممن جمعوا ووحدوا المأثور المسيحي ؛ والأفلاطونيون من مدرسة شارتر ، وكانوا إنسانيي النزعة بكل ما في الكلمة من معنى ؛ ومتصوفة دير سان فكتور ؛ وأخيراً حركة حلولية وطبيعية النزعة أثارت بنوع ما هواجس السلطة الروحية . ولكن هناك أيضاً المستقلون الذين يعسر تصنيفهم في أية فئة ، وعلى الأخص أبيلار الذي كان فكره ، بتعقيده وحساسيته ، يعكس أهواء عصره كافة .

(١)
مصنفو « الأحكام »

القرن الثاني عشر هو عصر الموسوعات اللاهوتية الكبرى التي أريد لها أن « تضم في جسم واحد » ، كما قال ايف الشارتري، كل ما له صلة بالحياة المسيحية ، من انضباط وإيمان وخُلُق . وما كان وراء ذلك كله من شاغل فلسفي ، وإنما فقط حاجة عملية ـ حفاظاً على الوحدة الروحية للعالم المسيحي ـ الى جمع شتات معطيات لا تقع تحت حصر : القوانين الكنسية ، البراءات والفتاوى البابوية ، آراء آباء الكنيسة ، قواعد الأخلاق العملية والحياة الدينية ، وهي معطيات غالباً ما كانت تتسم بالتناقض الظاهر وكان المطلوب مع ذلك توحيدها . والحاجات التي سعت هذه المصنفات الى تلبيتها تناظر تلك التي تلبيها في أيامنا هذه المدونات والمجموعات القانونية ، وهذه معناه أن طابعها كان عملياً وقانونياً أكثر منه بكثير فلسفياً . وعليه ، فإن العمل الذي أكب عليه مؤلفو **الأحكام** كان من طبيعة فيلولوجية ونقدية : فبرنولد الكونستانسي يشير ، بصدد كل مادة ، الى التناقض الظاهري بين الثقات ، ويضع ، نظير ما كان فعل فنسان الليرنسي ، قواعد للتوفيق أو للاختيار فيما بينهم . ويقدم إيف الشارتري (المتوفى سنة ١١١٦) ، في كتابه **الأحكام** في سبعة عشر مجلداً ، مرآة SPECULUM لمذاهب الايمان ولقواعد الأخلاق . وفي زمن لاحق سيضع راؤول آردنت **مرآة الكون**[1] ليكون بمثابة تاريخ للانسان المسيحي ؛ وفيه نجد ، الى جانب تعاليم المسيحية ، كل ما كان يمكن أن يكون بقي من

---

(١) يحدد غرابمان تاريخ تأليف هذا الكتاب في مطلع القرن ، لكنه يرجع في الواقع الى نهايته (انظر ب. جاير ، رادولفوس آردنس ، في المجلة الفصلية اللاهوتية ، ١٩١١ ، وم. ت. دالفرني ، جناز راؤول آردنت ، في ملفات التاريخ المذهبي ، ١٩٤٠ ـ ١٩٤٢) .

الأخلاق الانسانية النزعة للعصور القديمة : فقبل البشارة بالخلاص عن طريق المسيح ، يشرح المؤلف المفاهيم الأخلاقية الأساسية للخير والفضيلة (ك ١) ؛ وقبل عرض عقائد الايمان والأسرار (ك ٧ و ٨) يتبسط في التصورات الانسانية عن الفضيلة والرذيلة (ك ٦) ؛ وقبل معالجة الفضائل الالهية يتكلم عن فضائل أصلية ؛ وهكذا يزاوج جنباً الى جنب بين الحقائق المسيحية وبين أخلاق انسانية النزعة يحاول بسذاجة دمجها بعقائد الايمان ؛ فان وقع ، مثلاً ، على التصنيف القديم للعلوم (نقلاً عن ايزودورس أو بيده) الى علوم نظرية وخلقية ومنطقية ، فضلاً عن علم الميكانيكا، سارع يلاحظ بورع أن هذه العلوم الأربعة هي أدوية أربعة ضد العيوب الأربعة المنبثقة عن الخطيئة الأصلية : الجهل والظلم والخطأ والضعف الجسمي .

لقد تمخضت هذه الجهود الرامية الى تقنين المسيحية عن سلسلة من المصنفات تلاحقت حلقاتها على امتداد القرن الثاني عشر : **المسائل أو الأحكام** لأنسلم اللاني (المتوفى سنة ١١١٧) ، **والأحكام** لغليوم دي شامبو (١٠٧٠ - ١١٢١) ، **وأحكام** روبير بولوس (المتوفى سنة ١١٥٠) ، وروبير الميلوني (المتوفى سنة ١١٦٧) ، وعلى الأخص **أحكام** بطرس اللومباردي ، الملقب بأستاذ الأحكام (المتوفى سنة ١١٦٤) ، وقد اعتمدها بعيد وفاته كل من بطرس الأكّال (المتوفى سنة ١١٧٦) وبطرس البواتياني (المتوفى سنة ١٢٠٥) نصوصاً للشرح ؛ وقد تحول شرحهما بدوره في القرن التالي الى أساس لكل تعليم لاهوتي .

الى هذا النوع الأدبي نفسه ينتمي كتاب « نعم ولا » لأبيلار الذي كان واحداً من معلمي بطرس اللومباردي ، إذ يجمع ، بصدد كل بند من بنود الايمان المسيحي ، آراء آباء الكنيسة ويصنفها في مجموعتين : تلك التي تقول « نعم » ، والأخرى التي تقول « لا » . ومن المحقق أن أبيلار ما كان يبغي أن يستخلص من ذلك نتيجة شكّية ، وإنما فقط أن « يحفز القراء على المزيد من التدرب على التماس الحقيقة وأن يجعلهم بنتيجة هذا

البحث أكثر صفاء ذهن »[٢] ؛ وكان يبدأ على أية حال بتعيين قواعد للتوفيق بين الآراء .

تفترض هذه المؤلفات بطبيعة الحال ، كما هو بادٍ للعيان ، عملاً عقلياً بدونه يستحيل كل تقنين : فالأساس الأول والأوحد هو بكل تأكيد «السلطة»؛ لكن لا غنى عن نقاش منطقي عند تقرير معنى كل حكم من أحكام السلطة وقيمته؛ وهكذا نجد بطرس اللومباردي، في كل فقرة من الفقرات التي تتألف منها تقسيمات كتابه أو فصوله ، يعارض النصوص بالنصوص ، ويقارن « المع » PRO و « الضد » CONTRA ، ويتخير ما يتخيره ، لا بالاستشهاد ، بل بالنقاش . وبذلك يكون أرسى الأسس للمنهج المسمى بالمدرسي أو السكولائي SCOLASTIQUE ، وهو منهج جدلي وُضع للحكم في الآراء ولاختبارها ، لا لابتكارها : فالذهن الحاد أو الثاقب ليس ذاك الذي يكتشف حقيقة جديدة ، وإنما ذاك الذي يلتقط توافقاً أو تناقضاً بين الآراء ؛ وذلك هو المنهج التعقلي الوحيد الممكن في مضمار تُعدّ فيه الحقيقة بحكم المعطاة سلفاً .

نقطة أخرى مهمة ، وتتصل بتوزيع المواد في مؤلفات أبيلار وبطرس اللومباردي ؛ فالبنية الباطنة لهذه المؤلفات هي رواية القصة المسيحية : ففيها يُدرس على التوالي الله والثالوث ، الخلق ، الملائكة ، الانسان والخطيئة الأصلية ، التجسد والفداء ، الأسرار والأخرويات . وفي ذلك شبه خطة للكون فرضت نفسها رويداً رويداً ، وستكون لها الهيمنة من الآن فصاعداً ، وسنلتقيها لدى العديد من الفلاسفة حتى بعد زمن طويل من انتهاء العصر الوسيط . فبادىء ذي بدء رسم هرم الموجودات : الله ، الملائكة ، الانسان ؛ ثم القصة بحصر المعنى : الخطيئة الأصلية ، الفداء ، رجوع المصطفين الى الله ؛ وهي خطة ذات شقين ، فيها ما فيها من التنويعات ، ولكن تنويعيها الحديين ، إن جاز القول ، أفلاطونية على

---

(٢) ميني : تراث آباء الكنيسة اللاتينية ، م ١٧٨ ، ص ١٣٤٩ أ .

طريقة سكوت أريجينا تجعل من حركة النزول والرجوع الى الله ضرورة سرمدية، وعقيدة قويمة على طريقة بطرس اللومباردي أو القديس توما الاكويني اللذين يضعان في مفتتح كل فصل من فصول القصة مبادأة حرة واحتمالية خالصة .

(٢)
مدرسة شارتر في القرن الثاني عشر : برنار الشارتري

في مدرسة شارتر تطور ، على العكس ، ضرب من لاهوت فلسفي . ولعل ما من شيء يترك في النفس أثراً أبلغ من ذاك الذي تتركه الجهود التي بذلت عصرئذ في الوسط الشارتري لتوسيع الأفق العقلي الى ما وراء بويثيوس وايزودورس والآباء . وفي عداد الرواد ينبغي أن نذكر بادىء ذي بدء قسطنطين الافريقي وأديلارد الباثي ، وكانا شاهدين نفيسين على الوشائج التي راحت تنعقد من جديد بين الشرق والغرب . فمنذ نهاية القرن الحادي عشر جاب قسطنطين، القرطاجني المولد، في أصقاع الشرق قاطبة ؛ وعلاوة على كتب للعرب واليهود في الطب ، ترجم كتاب **الفصول** لأبقراط مع شرح جالينوس ، وكتابين لجالينوس نفسه . ومن هذه الترجمات اطلع الغرب ، كما سنرى عما قليل ، على نظرية ديموقريطس في الطبيعيات الذرية .

أما اديلارد الباثي ، الذي رحل في مستهل القرن الثاني عشر الى اليونان وبلاد العرب ، فقد آب منها بترجمات لكتب في الرياضيات . فقد نقل من العربية كتاب **المبادىء** لإقليدس[٣] ، ومؤلفات في علم الفلك ، وحساب **الجبر والمقابلة** للخوارزمي[٤] . وكان في ذلك إغناء ـ وأيما

(٣) ويعرف في العربية بـ « الاسطقسات الالهية » . «م» .
(٤) ويعرف في اللاتينية بـ LIBER ALGORISMI . «م» .

إغناء ـ لمجموعة العلوم الرباعية . وكان اديلارد أفلاطوني الميل ، علاوة على كونه من الرياضيين ؛ ولم تكن أفلاطونيته متحدرة من القديس أوغسطينوس ، وإنما مباشرة من محاورة **تيماوس** ، ومن خلقيديوس ومكروبس . وقد حرر محاورته المقتضبة ، **في الهُوَهُوَ والمباين** ، تبريراً للفلسفة ؛ وفيها صور ، مترسماً خطى بويثيوس ومرقيانوس كابيلا ، الفلسفة PHILOSOPHIA ، ومعها الفنون الحرة ، تحاور وتناقش العلم الطبيعي PHILOCALIA . والحال أن نظرية المعرفة التي يعرضها في هذه المحاورة تفترض كل الأسطورة الأفلاطونية عن النفس : فالنفس تعرف ، وهي في حالة الصفاء والنقاء ، الأشياء وعللها ؛ ولكن هذه المعرفة تضيع جزئياً « في سجن الجسم » ؛ و « عندئذ تبحث النفس عما أضاعته ، وإذ تخذلها ذاكرتها تلجأ الى الظن » ؛ و « صخب الحواس » (انظر **تيماوس** ، ٤٤ أ) ، الذي يبقي علينا في جهل بـ « الأشياء الصغيرة جداً والكبيرة جداً » ، يحول دون المعرفة العقلية (الأشياء الصغرى هي في أرجح الظن الذرات أو الجواهر الفردة التي كان اديلارد يسلم بوجودها) . ويترتب على ذلك أن أرسطو على حق في قوله إننا في وضعنا الراهن لا نستطيع أن نعرف بدون الاستعانة بالمخيلة ؛ ولكن أفلاطون على حق أيضاً في توكيده أن المعرفة الكاملة هي المعرفة بالصور النموذجية للأشياء ، كما هي كائنة في العقل الالهي ، قبل انتقالها الى الأجسام ؛ ولا فارق بينهما سوى في الاتجاه : فأفلاطون ينطلق من المبادىء أو المُثُل ، بينما يبدأ أرسطو بالمحسوسات والمركبات .

من هنا كان حله لمسألة الكليات : فالتمييز بين الجنس والنوع والفرد ، وعلى سبيل المثال بين **الحيوان والانسان وسقراط** ، غير ذي معنى إلا في المحسوسات . « فعندما ننظر في الأنواع لا نحذف الصور الفردية ، لكننا نغفلها لأنها غير موضوعة باسم النوع » . وكذلك الحال بالنسبة الى الجنس بالاضافة الى النوع . لكن ينبغي أن نحاذر من الخلط بين هذه الكليات ، التي تسميها اللغة ، وبين الصور النموذجية كما هي

كائنة في العقل الالهي ؛ فما الكليات في نظر أرسطو سوى المحسوسات ذاتها ، وان منظوراً اليها بحدس أعمق ؛ أما الصور فلا تعود هي الأجناس أو الأنواع التي لا سبيل الى تصورها إلا بإضافتها الى الأفراد ، وإنما يكون « تصورها ووجودها خارج المحسوسات ، في العقل الالهي » . والمعرفة المقصودة هنا ليست هي المعاينة الالهية ، وإنما معرفة بشرية وعادية ، لأن هدف الجدل تأمل المثل .

أما برنار الشارتري ، الذي درَّس في شارتر من ١١١٤ الى ١١٢٤ ، فيبدو أنه كان على ثقة ـ وتلك كانت السمة المميزة للوسط الشارتري ـ من أن هدف العلم ليس تثبيت معرفة الماضي ، بل مدها وتوسيعها . قال : « نحن كأقزام على أكتاف عمالقة ؛ فنحن نستطيع أن نرى أكثر وإلى أبعد من القدامى ، لا بفضل حدة بصرنا أو عِظَم أجسامنا ، وإنما لأننا مسنودون بهم ومعتلون أكتافهم كما لو على أكتاف عمالقة »[٥] . ويصفه يوحنا السالسبوري بأنه «أكمل أفلاطوني في عصرنا»[٦] ؛ ويروي انه قال إن الكليات هي هي المثل الأفلاطونية ؛ فهل برنار هو أيضاً واضع الفذلكة المقتضبة التالية في الأفلاطونية ؟ إن يوحنا السالسبوري يشدد فيها على التضاد بين ثبات المثل وتغير المحسوسات ، مستلهماً في ذلك سنيكا (الرسالة ٥٩ ، ١٩ و ٢٢) الذي يذكره بالاسم و **تيماوس** (٤٩ د) .
وثمة شيء يبدو مؤكداً على كل حال . فشقيق برنار ، ويدعى تييري ، وضع شرحاً لسفر التكوين فسَّر فيه العالم بتضافر علل أربع : الله الأب كعلة فاعلية ، والعناصر الأربعة كعلة هيولانية ، والابن كعلة صورية ، والروح القدس كعلة غائية ؛ وواضح للعيان أن هذا المقطع ينطوي على مجهود لتطبيق النظرية الأرسطوطاليسية في العلل الأربع على قصة **تيماوس** عن نشأة الكون ، ولا تفلح الصيغ المسيحية في حجب التصورات الأفلاطونية

---

(٥) يوحنا السالسبوري ، **الجامع في المنطق** ، ك ٣ ، ف ٤ .
(٦) المصدر نفسه ، ك ٦ ، ف ٣٥ .

الأربعة عن الفاطر والهيولى ونظام العالم والخير (لا يلبث تييري على أية حال أن يماثل صراحة فيما بعد بين الروح القدس وبين النفس العالمية كما هي حاصلة في **تيماوس**) ؛ والحال أن هذا التأويل لمحاورة **تيماوس** موجود في رسالة سنيكا الخامسة والستين (٨ ـ ١٠) التي تماثل كل مبدأ من مبادىء العالم لدى أفلاطون بواحدة من علل أرسطو الأربع : وهذا التأويل عينه نلفاه في مقدمة **الالهيات** المنحولة لأرسطو ، وهو أثر عربي من القرن التاسع سنتكلم عنه لاحقاً .

إن محاورة **تيماوس** هي التي كانت أيضاً مصدر إلهام برناردوس سلفستريس في كتابه **في العالم بأسره أو الكون الأكبر والكون الأصغر** الذي وضعه في أواسط القرن . كما وضع واحد من تلاميذ برنار الشارتري ، وهو غليوم الكونشي (المتوفى سنة ١١٤٥) ، كتاباً بعنوان **شرح تيماوس** ، وآخر بعنوان **الفلسفة** مشرباً بالأفلاطونية . ومما تجدر ملاحظته أن أفلاطونيي شارتر ، خلافاً لأبيلار الذي يتبع بدوره أفلاطون ولكنه يريد استلحاقه واستخدامه في المنافحة عن العقيدة المسيحية ، يعرضون الأفلاطونية كفلسفة مستقلة ، بدون أن يحاولوا أية مقاربة بينها وبين العقيدة ، وليس بدون أن يقحموا عليها شيئاً من الخيال الأنسي النزعة ومن تكلف الأسلوب الذي يجعل لجميع كتابات المدرسيين نكهة خاصة . ومن هذا القبيل ، مثلاً ، نشكونية برناردوس سلفستريس التي هي أشبه بمسرحية بدائية من مسرحيات الأسرار ، وفيها نرى الطبيعة NATURA تذرف الدمع وتشتكي لنويس NOYS ، أي العناية الالهية ، من الاختلاط السائد في المادة ؛ فترقّ نويس لشكواها وتفصل العناصر واحدها عن الآخر (كما في الكتاب الأول من **الامساخات** لاوفيديوس) ؛ ثم تتوجه نويس بالخطاب الى الطبيعة واعدة إياها بأن تخلق الانسان استكمالاً لصنيعها ، بينما ستتولى الطبيعة نفسها تكوين جسم الانسان بالعناصر الأربعة (وهذا اقتباس عن قصة **تيماوس**) . وذلك هو ، في ظاهر الأمر ، الثالوث المسيحي في لباس أفلاطوني ؛ فالأب هو الخير

(TAGATHON) ، والابن هو نويس ، والروح القدس هو النفس العالمية أو أنديليخيا ENDELECHIA التي تنبثق عن نويس ؛ غير أن هذه المشابهة غرارة ، لأن الحدود فيها متراتبة هرمياً ولا تمثل أشخاصاً متساوين ، وذلك ما دامت النفس العالمية تتولى تبليغ أقنوم أدنى منها مقاماً ، هو الطبيعة ، وما دامت نويس لا تشبه البتة كلمة متجسداً ، وإنما هي عالم معقول ، يشتمل على جنس ونوع وأفراد ، على « كل ما سيتولد من المادة والعناصر والعالم ....، وكل سلسلة الأقدار (FATALIS SERIES ، بحسب التعبير الرواقي) ، وترتيب القرون والأجيال ، ودموع الفقراء وثروات الملوك »(٧) .

(٣)

ألان الليلي

الطبيعة ، وحدة الطبيعة ، القوانين الطبيعية : ربما كان ذلك هو بالفعل جوهر الأفلاطونية الشارترية . وإن واحداً من ألمع مفكري نهاية القرن كان ألان الليلي (١١١٥ ـ ١٢٠٣) ، «الفقيه العالمي» وناظم القصائد الرمزية ومؤلف **القواعد اللاهوتية** في شكل بديهيات وأوليات مسلم بها ، الذي درَّس في باريس وفي مونبلييه . وبدون أن يكون تابعاً تبعية مباشرة للشارتريين ، حافظ على روحهم الى حد بعيد ؛ فقد صوّر الطبيعة في صورة صبية عذراء متوجة الرأس بإكليل مرصع بأحجار كريمة ترمز الى الكواكب ومرتدية معطفاً موشى بتصاوير مختلف الموجودات ؛ وهكذا يكون رجل الدين هذا ، الذي عاش في القرن الثاني عشر ، قد اهتدى الى الصورة القديمة التي ربما كان فيراقيدس السيروسي ، من القرن السادس ق .م ، قد أخذها عن البابليين . وهذا التصور للطبيعة مرتبط بتصور الانسان ككون أصغر ، مؤلف من الأجزاء عينها التي تتألف منها الطبيعة ، وهو تصور قد لا يكون منقطع الصلة في أرجح الظن بمقالة ناماسيوس ، في

---

(٧) كوزان : مؤلفات ابيلار غير المنشورة ، ص ٦٢٨ .

طبيعة الانسان ، التي ترجمها ألفانوس في عام ١٠٥٨ ؛ غير أن ألان الليلي يستعمل بوجه خاص صور **تيماوس** ؛ فالعقل حاصل في الانسان مثل الحركة الكروية للنجوم الثابتة ، والحساسية حاصلة فيه بأنواعها مثل الحركة الكروية المنحرفة للكواكب ؛ والنفس أشبه أيضاً بمدينة إلهية : فالعقل في الرأس كما الله في السماء ، والحماسة في القلب كما الملائكة في الجو، والقسم السفلي في الصلب كما الانسان في الأرض . هكذا تهيمن صورة حياة كونية تتوافق جميع أجزائها فيما بينها بتجاذبات خفية(٨) .

إن رجل دين قويم العقيدة مثل ألان لا يسعه بكل تأكيد تأليه الطبيعة ، بل هو يخضعها لله : لكن الكيفية التي يتعقل بها علائق الله بالطبيعة مقتبسة من **إلهيات** أبروقلوس التي عرفها من خلال كتاب **في العلل** ، المنقول عن العربية في أواسط القرن ، والذي كان ورد ذكره بقلمه هو نفسه تحت عنوان **فصول في ماهية الخير الأعظم**(٩) ؛ وحينما يضع على لسان الطبيعة : «فعل الله بسيط وفعلي متعدد» ، لا نملك إلا أن نستحضر في أذهاننا النظريات الأفلاطونية التي لا ترى بين مختلف مستويات الوجود سوى الفارق بين وحدة منطوية ووحدة منبسطة .

(٤)
غليوم الكونشي

إن تصور الفلسفة بالذات هو الذي يجنح الى التبدل في الأوساط الشارترية ؛ ولنا على ذلك شاهد في كتابات غليوم الكونشي (١٠٨٠ ـ ١١٤٥) ، تلميذ برنار الشارتري . فعلامتها الفارقة الأولى التمييز الجذري الذي يجريه بين المجموعة الثلاثية والمجموعة الرباعية ؛ فما المجموعة الثلاثية (النحو والصرف ، الجدل ، الخطابة) إلا دراسة تمهيدية

(٨) **في الطبيعة الخافقة** ، مينيي ، م ٢١٠ ، ص ٤٣١ ـ ٤٨٢ .

(٩) **الرد على الهرطقات** ، CONTRA HAERESES ، ك ١ ، ف ٢٥ .

الفلسفة ، بينما المجموعة الرباعية (الرياضيات والفلكيات) هي الجزء الأول من الفلسفة التي يتمثل جزؤها الثاني باللاهوت . والمقابلة بين الفنون السبعة وبين اللاهوت تنزع الى إخلاء مكانها لمقابلة بين الآداب الجميلة (البلاغة ELOQUENTIA أو المجموعة الثلاثية) وبين الدراسة العلمية والفلسفية للطبيعة(١٠) : وهذا يتطابق أصلاً مع الوضع الفعلي الذي وصفه غليوم حينما أشار الى أن الكثيرين من المعلمين عصرئذ كانوا يبدون عن رغبة في حصر التعليم بالبلاغة (المقدمة) .

إن صورة جديدة للطبيعة طفقت ترتسم . فغليوم يحاول أن يروج لنظرية قسطنطين الافريقي الذرية في الطبيعيات . فعنده أن «قسطنطين ، الذي بحث كعالم طبيعي في طبائع الأجسام ، أطلق اسم العناصر ، بمعنى المبادىء الأولى ، على الأجزاء البسيطة والصغرى من هذه الأجسام ؛ على حين أن الفلاسفة ، الذين بحثوا في خلق العالم ، لا في طبائع الأجسام الجزئية ، تكلموا على عناصرها الأربعة التي هي منظورة» . والحال أن التصور العادي عن العناصر الأربعة صالح «لأولئك الذين يجهلون ، كالفلاحين ، وجود كل ما لا يمكن أن تدركه الحواس»(١١) . لقد شرع العقل إذن يطالب بوجل بدوره ، لا في مجال معرفة الالهيات فحسب كما من قبل ، بل كذلك في مجال تعيين ماهية الوجود الحسي : فالعناصر المنظورة باتت تُقابل بالجواهر الفردة اللامنظورة ، والاستحالة بالمزيج الآلي . وقد اصطدم غليوم بمقاومة شديدة ، وبخاصة في الوسط الشارتري عينه .

من السهل علينا أن نعيد بناء هذه المناظرة إذا ما قارنًا بين كتاب **فلسفة العالم** لغليوم (ص ٤٩ ـ ٥٥) والشذرة من شرحه لمحاورة **تيماوس** وبين الأفكار التي كان يرفع لواءها جلبير دي لا بوريه (المتوفى سنة ١١٥٤) ، وكان هو الآخر من تلاميذ برنار الشارتري ، وقد شغل

---

(١٠) **فلسفة العالم** ، ك ٤ ، ف ٤٠ (مينيي ، م ١٧٢) .

(١١) مينيي ، **تراث الآباء** ، م ١٧٢ ، ص ٥٠ أ و ٤٩ ج ، د .

لحقبة مديدة منصب مستشار مدرسة شارتر . وبالفعل ، يلمع غليوم الكونشي الى أولئك الذين يستندون ، بغية محاربته ، الى فقرة مشهورة في محاورة **تيماوس** (٤٣ أ) تنفي ، بحجة ميوعة المحسوس ، أن تكون العناصر جواهر ثابتة . والحال أننا نعلم أن جلبير دي لا بوريه كان يعتقد أنه يثبت أمانته لمحاورة **تيماوس** حينما يميز من جهة أولى العناصر المحسوسة الأربعة التي تمتزج فيما بينها في القابل المادي (ذاك الذي يسميه أفلاطون الضرورة ، الكذب ، المرضع ، الأم) لتنتج مختلف الأجسام ، ومن جهة ثانية مُثُل العناصر الأربعة ، التي هي جواهر خالصة مؤلفة من المادة المعقولة ، والتي وجودها ، مع نماذجها ، حاصل في الله . إنه يأبى إذن أن يرى شيئاً آخر غير السيلان في العالم المحسوس ولا يجد من ثبات الا في الوجود الالهي[١٢] . ويقول في موضع آخر إن الطبيعيات لا تهتم إلا بالصور المطبوعة في الهيولى وفي هذه الحالة من الانطباع ، ومن ثم لا محيص لها عن أن يكون مرجعها دواماً هو العالم المعقول . وعلى العكس من ذلك يبدو أن غليوم الكونشي قد خامرته فكرة علم طبيعي مستقل بذاته : فهو بعد أن يبين ، مثلاً ، أن القبة الزرقاء لا يمكن أن تكون مكونة من ماء متجمد يضيف قائلاً : «لكني أعلم ما سيقولون : اننا نجهل كيف يحدث الشيء ، واننا نعلم أن الله يستطيع أن يحدثه ـ يا للتعساء ! أهناك كلام أبأس من هذا الكلام وأزرى ؟ هل يمكن لله أن يحدث شيئاً دون أن يكون على بيِّنة به، ودون أن يكون لديه موجب ليجعل الشيء على ما هو عليه، ودون أن يظهر للعيان منفعته ؟» . هكذا لا يتردد غليوم في التماس تفسير «طبيعي» صرف لأصل الموجودات ، وفي العودة ، في ما يتصل بأصل الانسان والحيوانات ، الى تكهنات لوقراسيوس : فالى عمل الطبيعة NATURA OPERANS ينبغي أن يعزى تكوين الموجودات الحية[١٣] . ورداً على أولئك الذين اعترضوا عليه بأن تصوراً كهذا يحط من شأن القدرة

(١٢) مينيي ، تراث الآباء ، م ٦٤ ، ص ١٢٦٥ .

(١٣) مينيي ، تراث الآباء ، م ١٧٢ ، ص ٥٣ ـ ٥٦ .

الالهية أجاب بأنه ، على العكس ، يجلوها ويجعلها تسطع ، لأن هذه القدرة «هي التي أعطت الأشياء هذه الطبيعة وهي التي خلقت على هذا النحو ، بوساطة الطبيعة العاملة ، الجسم البشري» ؛ وهذه الانتقادات تصدر عن أناس «يجهلون قوى الطبيعة» ، على حين أنني «أؤكد ، أنا ، أنه يتعين أن نبحث في كل شيء عن علته ؛ فإن خفيت علينا ركنّا الى الروح القدس والى الايمان» . ثم إنه لا يتردد أصلاً في الإقرار ، ولعله يترسم في ذلك خطى لوقراسيوس ومحاورة **تيماوس** ، بأن أقصى ما نستطيع الوصول اليه في هذه المضامير هو المحتمل أو المرجَّح . وتخلط هذه النزعة الطبيعية على نحو لا يخلو من إبهام بين أفكار من أصول أفلاطونية وأبيقورية (وحتى رواقية ، وذلك ما دام غليوم يعرِّف نفس العالم بأنها «تلك القوة الطبيعية VIGOREM NATURALEM التي بثها الله في الأشياء والتي بفضلها يعيش بعض هذه الأشياء ، وبعضها الآخر يعيش ويحس ، وبعضها الثالث يعيش ويحس ويفكر») .

(٥)
صوفية الفكتوريين

بالاضافة الى واضعي موسوعات الأحكام الجليلة الشأن الذين عملوا على تقنين المسيحية ، والى الشارتريين الذين جددوا الأفلاطونية ، ارتسمت في الأفق ، وبالارتباط مع الاصلاح البعيد الشأن الذي طال الرهبانيات ، معالم حركة صوفية مهمة ، كان أعظم ممثليها القديس برنار (١٠٩١ ـ ١١٥٣) وهوغ دي سان فكتور (١٠٩٦ ـ ١١٤١) . فالمثل الأعلى للحياة الترهبية ، أي لما كان يعرف باسم STATUS RELIGIOSUS ، هو حياة عزوف وتنسك ، يتم فيها اتباع قاعدة مشتركة وصولاً الى الكمال ، عن طريق الفقر والعفة والطاعة . ويدلنا تاريخ الرهبانيات على تناوب متواصل بين نسيان للقواعد الأولية ، الذي كان يفضي الى إقحام الحياة الدنيوية على الأديرة ، وبين الاصلاحات التي تعيد

فرض القواعد . ويهيمن على القرن الحادي عشر إصلاح دير كلوني[١٤] ؛ غير أن الروح الزهدية ما لبثت أن وهنت فيه من جديد لتعود فتستيقظ في القرن الثاني عشر ، مع اصلاح دير سيتو[١٥] ، فيما كان برونو الكولوني يؤسس رهبانية الكرتوزيين . فالراهب في دير سيتو «مركَّب من فلاح وحرفي وناسك» . وعلى هذا ، فإن الحياة الروحية لن يكون لها من قوام بالنسبة اليه إلا في تأمل روحي في الحقائق الأساسية للمسيحية ، تأمل سيتيح له أن يطوِّع لها أكثر فأكثر عقله وإرادته .

من هذا التأمل ، الذي يلتغي فيه التفكير النقدي التغاء شبه تام من جراء شطح الخيال ، ستولد الصوفية الرهبانية التي وسمت بميسمها القرن الثاني عشر . ونموذجها تقدمه لنا مقالة **في الله الواجب اختياره** للقديس برنار الشهير ، السيتوي الأصل ، ورئيس دير كليرفو ، وواعظ الحملة الصليبية الثانية (١١٤٦) ، ومستشار البابا أوجانوس الثالث ، رئيسه السابق ، الذي وجه اليه رسالته **في النظر** حول أدواء الكنيسة وواجبات الحبر الأعظم . وعند هذا الكاتب المشبوب العاطفة أنه «لا قوام للفلسفة برمتها الا بمعرفة يسوع المصلوب» ، أو ـ وهذا سيان ـ بمعرفة حب الله للبشر ، وهي معرفة تستاق البشر بدورهم الى حب الله . وهذا الحب يفسر كل القصة المسيحية ؛ فبسائق الحب قيض الله للبشر قاطبة الخلاص ؛ ولكنه منحهم إرادة حرة (مع تعريفها بالمفردة الرواقية : الموافقة CONSENSUS) ، فكان مآلها الى السقوط ؛ وعلى أثر هذه الخطيئة كان تجسد المسيح وعذابه وسيلة عند الله لإحقاق عدالته ورأفته ؛ وهكذا بات المسيحي مذّاك فصاعداً يملك المقدرة على الخلاص

---

(١٤) من اشهر اديرة فرنسا ، وهو للرهبان البندكتيين ، اسسه في سنة ٩١٠ غليوم التقي ، ومنه انطلقت حركة الاصلاح في القرن الحادي عشر ، وقد خوله بابا روما سلطات على غيره من الاديرة . «م» .

(١٥) ضيعة فرنسية صغيرة ، فيها اسس روبير دي موليسم رهبانية في عام ١٠٩٨ ، وفيه نذر القديس برنار نفسه للرب في سنة ١١١٣ وقام بإصلاحه ، ومنه انطلقت حركة كبرى لاصلاح الرهبانيات . «م» .

باتباعه المسيح ؛ والحياة المسيحية هي وصف هذا الطريق الذي يبدأ بالنظر أو البحث (وهو التأمل في أنفسنا ، وفي العالم ، وفي الله) لينتهي الى المشاهدة التي هي «تصور موثوق وغير ملتبس للحقيقة»، وأخيراً الى الجذب الذي تفارق فيه النفس الحواس الجسمية ، ولا تعود تحس بنفسها ، وتنخطف RAPITUR لتتمتع بالله ، فإذا ما صارت مباينة جداً لنفسها ومشابهة جداً لله قيض لها في نهاية المطاف أن تتأله .

من المحقق أنه ليس لنا أن نغفل عن كل ما هو تقليدي وموروث في هذه الصورة للحياة الداخلية التي ما ونت قسماتها تتكرر جيلاً بعد جيل منذ عهد فيلون وأفلوطين والقديس أوغسطينوس . على أنه لا بد لنا من الالحاح على حقيقة أن هذه الصوفية ، في الأوساط التي ندرسها هنا ، هي دينية وعاطفية أكثر منها بنت النظر العقلي ؛ فهي سُنَّة حياة للنفس وليست ، شأنها لدى أفلوطين ، مرتكزاً لتصور فلسفي للكون ؛ مواصَلة لمأثور التأمل الداخلي الأوغسطيني ، لا لمأثور الميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة . هذا الميل عينه نلحظه لدى هوغ دي سان فكتور ولدى من خلفه من المعلمين في دير سان فكتور في باريس ؛ فما كانوا ، كما كان برنار ، ساسة كباراً ، بل كانوا مدرسين للاهوت يصبون جهدهم وعنايتهم كلهما على تعليم الرهبان والقساوسة. وخلافاً أيضاً للشارتريين ، كانوا يتمسكون بتصور تقليدي للتربية ؛ فالمقالات الست لكتاب هوغ **التوجيهات** (بالاضافة الى **المختصر في الفلسفة**) هي عبارة عن موجزات مدرسية على غرار موجزات ايزودورس تضم الفنون الحرة واللاهوت ؛ وكانوا يحرصون كثيراً على أن تكون الدراسة كاملة ، بدءاً بالنحو والصرف وانتهاء بعلم الأوالة ومروراً بعلم الأخلاق والفلسفة النظرية (الرياضيات ، الطبيعيات ، الالهيات) ؛ ويعترضون بقوة على أولئك الذين يريدون أن «يمزقوا ويقطّعوا أوصال هذا الجسم المتكامل ، ويختارون عسفاً وجزافاً ما يروق لهم»[١٦] .

---

(١٦) ب. مورريو : مؤلفات هوغ دي سان فكتور LES ŒUVRES DE HUGUES DE SAINT-VICTOR ، ص ١٦٩ ـ ١٧٠ .

هذا التقليد النزّاع الى الشمولية لعب دوراً بالغ الأهمية في تاريخ الفلسفة ، ولكن الأخطار بدأت تحف به في القرن الثاني عشر ، وسوف نرى عما قليل ما كان مصدرها .

لقد ارتكز اذن التأمل الصوفي ، الذي وصف الفكتوريون مراحله في عدد كبير من المؤلفات ، الى تعليم عقلي متكامل . فكل حياة المسيحي الداخلية هي التي وصفت ، مثلاً ، في كتاب **في المشاهدة وأنواعها** ، وهو عبارة عن مجموعة من القواعد لتمارين روحية متعاظمة الصعوبة ؛ فهناك أولاً التأمل في الأخلاق وفي الأوامر الالهية ، ومناجاة النفس التي يسبر فيها «الانسان الداخلي» أسرار قلبه ، والتيقظ CIRCUMSPECTIO الذي به يكون الاحتماء من إغراء الخيرات الحسية ؛ وأخيراً الارتقاء الذي له هو نفسه ثلاث درجات: الارتقاء في أفعالنا ASCENSIO IN ACTU ، وقوامه اعتراف المرء بخطاياه وتوزيعه الصدقات وازدراؤه بالثروات ؛ والارتقاء في عواطفنا IN AFFECTU ، وقوامه التواضع التام والمحبة الفائقة وطهارة المشاهدة ؛ وأخيراً ، وفي أسمى الدرجات ، الارتقاء في عقولنا IN INTELLECTU ، وقوامه معرفة الخلائق ، ومن بعدها الخالق . وتتم معرفة الله أصلاً وفق كيفيات خمس متساتلة نحو الكمال : عن طريق تأمل المخلوق الذي يفضي الى فكرة الخالق ؛ وعبر طبيعة النفس التي هي صورة للماهية الالهية ، ماثلة في جميع انحاء الجسم مثول الله في الكون ؛ وعن طريق الكتاب المقدس الذي يكشف لنا عن صفات الله ؛ وبشعاع من المشاهدة يتسامى بنا الى الله ؛ وأخيراً بالمعاينة التي «هم قليلون جداً الذين يتمتعون بها في الوقت الحاضر ، ممن تسحر ألبابهم حلاوة ذات نكهة إلهية ، فيتأتى لهم أن يستغرقوا في مشاهدة الله في سكينة وسلام» . وجلي للعيان مدى حرص هذه الصوفية على التمسك بأهداب العقيدة القويمة ؛ فما المشاهدة ، في أرفع درجاتها ، سوى إسماء للفضائل المسيحية الأساسية من ايمان ومحبة .

وقد واصل عمل هوغ من بعده ريشار دي سان فكتور الذي كانت

صوفيته أكثر تشرباً بعد ، إذا جاز القول ، بالعقلانية والنزعة التعقلية ؛ فقد أراد ، صنيع القديس أنسلم ، أن يجد «الأسباب الموجبة» للعقائد الالهية ؛ وكتابه **في نعمة المشاهدة** يفسح مكانة عظيمة للإعداد العقلي للجذب الصوفي .

ما كان الفكتوريون يزدرون العالم مطلق الازدراء ، بل كانوا يهتمون بالعلم وحتى بالتقنية ، فرأوا فيهما «دواء» من عند العناية الالهية لعواقب الخطيئة . وقد تعلم أندريه دي سان فكتور العبرية وأرسى الأسس الأولى ، على بالغ هشاشتها ، لتفسير تاريخي للكتاب المقدس .

(٦)
بطرس ابيلار

إن الشارتريين ومصنفي الأحكام والفكتوريين ، على عظيم اختلافهم ، بل على عظيم العداء فيما بينهم ، كان يحركهم روح واحد : فلديهم جميعاً نلمس شعوراً بالتحرر ، فرحاً بحضارة على وشك أن تولد ، حماسة عقلية تصطدم بالوسائل المتواضعة التي كانت بين أيديهم . فالقرن الثاني عشر هو أول قرن ينعتق انعتاقاً حقيقياً من إسار الموسوعات والشروح ؛ ومن ثم غدت الأشكال الأدبية أكثر مرونة وأكثر اتساماً بالطابع الشخصي .

بطرس ابيلار (١٠٧٩ ـ ١١٤٢) هو أبرز ممثل لهذا التيار : فعلى مدى سنين عديدة درَّس الجدل ، بنجاح متزايد ، في ميلون ، وفي كورباي ، ثم في باريس في المدرسة الكاتدرائية وفي جبل سانت جنيفياف[١٧] ؛ وكانت حصيلة هذا التعليم كتبه التالية : **مداخل للمبتدئين** ، **الحواشي** **والحواشي الصغرى** على فورفوريوس ، وأخيراً **الجدل** (١١٢١) . بيد

---

(١٧) جبل في ضواحي باريس كان شيد عليه دير عظيم بالاسم نفسه . «م» .

أنه أكبّ ، نحو عام ١١١٢ ، على دراسة اللاهوت عن انسلم اللاني ، والتعليم الذي أعطاه في باريس في عام ١١١٣ في المدرسة الكاتدرائية كان لاهوتياً خالصاً . ومعلومة لدينا الفاجعة التي وضعت حداً لهذا التعليم في عام ١١١٨ ، على أثر حبه لهيلوئيز ؛ فبعد أن أمر خال هذه الأخيرة ، الكاهن فولبير ، بكل وحشية بخصيه ، لجأ الى دير سان دنيس . على أنه ما لبث أن عاد الى التعليم بين ١١٢٢ و ١١٢٥ في باراكليه[١٨]، قرب نوجان ـ سور ـ سين ، قبل أن يغدو رئيساً لدير سان جلدا ـ دي ـ روي (١١٢٥ ـ ١١٣٢) . وفي تلك السنوات حرر كتبه : **نعم ولا** (١١٢١) ، **اللاهوت المسيحي** (١١٢٣) ، **المدخل الى الالهيات والأخلاق** (بعد ١١٢٥) . والى ذلك التاريخ يعود أيضاً كتاب **قصة فاجعتي** الذي يشبه **اعترافات** روسو أكثر مما يشبه **اعترافات** القديس اوغسطينوس ، وكذلك مراسلاته الشهيرة مع هيلوئيز .

لقد قوبل تعليم أبيلار ، أكثر من أي تعليم آخر في العصر الوسيط ، بالاستهجان والشجب من قبل القيِّمين على اللاهوت : فآراؤه اللاهوتية التي أدانها مجمعان كنسيان ، في سواسون سنة ١١٢١ بخصوص في **الوحدة والثالوث**، وفي سانس سنة ١١٤١ بخصوص **المدخل الى الالهيات** ، تعد بمثابة خلاصة لجميع الهرطقات الكبرى : الآريوسية ، والبيلاجية ، والنسطورية ؛ وبحسب ما ورد في رسالة رئيس أساقفة رانس الى الكاردينال غيدو دي كاستلو (١١٤١)[١٩] ، فإنه يكون أنكر تساوي الأقانيم الالهية ، وفاعلية النعمة ، وألوهة المسيح ؛ وجميع ضروب النفي هذه ترجع ، بحسب ما أخذه ناقدوه عليه ، الى الكبرياء العقلية الهائلة التي رماه بها خصمه الكبير القديس برنار[٢٠] ، تلك الكبرياء التي تجعل

---

(١٨) دير أسسه ابيلار الى الشرق من الحوض الباريسي . وقد تولت رئاسته هيلوئيز بعد ترهبها . «م» .

(١٩) مينيي ، **تراث الآباء** ، م ١٨٢ ، الرسالة ١٩٢ .

(٢٠) رسالة عام ١١٤٠ ؛ مينيي ، المصدر نفسه ، ص ٢٣١ .

«العبقرية البشرية HUMANUM INGENIUM تغتصب كل شيء لحسابها ولا تترك شيئاً للايمان» وتسعى الى إنكار «كل فضل على الايمان باعتقادها أنه في مستطاعها أن تفهم بالعقل البشري كل ماهية الله» .

كان المأخذ عليه اذن تطلعه الى تغيير نظام الحياة المسيحية بتمامه ، والى إرساء أسس عقيدة متحررة من كل سر ومنعتقة من كل تقليد ومأثور ، وإلى إسناد الأخلاق الى الثقة بالانسان نفسه ، مع الاستغناء عن النعمة وأسرارها . والحق أن أبيلار لا يقر بمثل هذه العقلانية ، فقد كتب يقول : «لا أريد أن أغرق في الفلسفة الى حد مقاومة بولس ، وفي الأرسطوطاليسية الى حد الافتراق عن المسيح» ، أوكذلك : «انظري ما أشد اعتداد من يبغي أن يناقش بالعقل ما يجاوز الانسان وألا يتوقف قبل أن يفسر أقواله كلها بالحس أو بالعقل البشري[٢١] » .

ما كان ، إذن ، لدى ابيلار هذا العقل ؟ كان عقلاً متمرساً بالجدل الذي أكب عليه بشغف واستغنى به بصورة شبه تامة عن سائر علوم المجموعة الرباعية؛ ومن أبيلار تحدرت، كما سنرى، مدرسة من الجدليين حدَّت الفلسفة بهذا الفن . وكتابه في **الجدل** (الموضوع عام ١١٢١) مبني أصلاً على ترجمات بويثيوس ومباحثه وحدها ، إذ كان أبيلار لا يزال على جهل بالمؤلفات المنطقية الكبرى مثل **التحاليل الأولى والثانية وأغاليط السفسطائيين والمواضع** ، التي لم تنقل الى اللاتينية إلا في عام ١١٢٥ . ويبقى الجدل عنده ما كانه عند بويثيوس في شرحه **للمقولات** ، أي علماً لا يختص بالأشياء ذاتها ، بل بالألفاظ من حيث أنها دالة على الأشياء . ومن ثم ، وهذه نقطة مهمة ، لا يتأدى الجدل بنا الى المعرفة المباشرة بالأشياء ؛ وإذا شئنا أن نتبين ما الكيفية التي كان شخص مثل أبيلار يتمثل بها الكون ، فلن نجدها ، والحالة هذه ، في جدله ، وإنما في مقطع بعينه من

(٢١) الرسالة ١٧ الى هيلوئيز (مينيي ، م ١٨٢ ، ص ٣٧٥ ج - ٣٧٨ أ) : **المدخل الى الالهيات** ، ١٢٢٣ د .

كتابه في الأخلاق ، يتكلم فيه هذا «العقلاني» عما للجن من تأثير علينا لما أوتوا من معرفة بالأشياء الطبيعية : «ذلك أن في الأعشاب والبذور وطبائع الأشجار أو الأحجار قوى كثيرة قادرة على بلبلة أنفسنا أو تسكينها[٢٢]» . ولا يجوز أن يغرب عن أذهاننا التضاد بين هذه المعرفة الحية والمتحمسة بالطبيعة وبين التصنيف الجدلي الجاف الذي ما كان لأحد أن يأمل في الامساك بالأشياء في شباكه .

على أن الجدل لا يملك هو الآخر أن يضرب صفحاً تاماً عن معرفة الأشياء. فخطة أبيلار في التعليم الجدلي تبدو للوهلة الأولى على قدر من البساطة : فهو يدرس الحدود البسيطة (الأصوات الخمسة والمقولات) ، ثم الحدود المعقدة ، أي القضية والقياس الاقترانيين والقضية والقياس الشرطيين، وأخيراً التعاريف والقسمة . لكن هذه محض بساطة ظاهرة، وذلك ما دام يتناول ، في معرض كلامه عن القضية الشرطية، كل ما يعرفه عن طريق بويثيوس من **مواضع** أرسطو ، كما يطرح مسائل طبيعية وميتافيزيقية ، كمسألة الهيولى والصورة ، ومسألة نظرية العلل .

إن هذا الطابع الملتبس للجدل ، الذي رأى النور ، كما رأينا ، على يد أرسطو في محاولته لأن يجعل مما كان منهجاً للنقاش منهجاً عاماً كلياً ، كان هو وراء خصومة الكليات المشهورة : فان تكن الألفاظ تدل على الأشياء ، فمن الحق السؤال عن ماهية الأشياء التي تدل عليها الألفاظ المبينة عن الأجناس والأنواع والجواهر الفردية . ولنذكّر هنا بأن الأجناس والأنواع (الحيوان أو الانسان) هي محمولات لموضوع فردي (سقراط) ، ولكن هذه المحمولات ، بخلاف الأعراض (أبيض ، عالم) ، تعود الى ماهية هذا الموضوع ، أي أنها لو انعدمت لما عاد الموضوع كائناً على ما هو عليه .

يذكر القارىء ولا بد أن فورفوريوس ، ومن بعده بويثيوس ، تساءلا

---

(٢٢) كوزان ، مؤلفات ابيلار غير المنشورة ، م ٢ ، ص ٦٠٨ .

هل لهذه الأجناس والأنواع ، لهذه الكليات ، وجود في طبيعة الأشياء أم أنها من محض نتاج مخيلة باطلة . وقد رأينا بصدد هذه النقطة ما كانه رأي روسلان ؛ وقد ذهب غليوم دي شامبو ، أسقف شالون (١٠٧٠ - ١١٢١) مذهباً آخر ؛ فقد كان يرى أن الانسان ، الذي هو محمول جوهري لسقراط وأفلاطون وأفراد آخرين ، هو في الجوهر موجود واحد كائن بتمامه في كل فرد من هؤلاء الأفراد في آن معاً ؛ وكان يضيف القول إن هؤلاء الأفراد لا يختلفون البتة بماهيتهم ، من حيث أن كل واحد منهم انسان ، وإنما اختلافهم بالاعراض . وهذا ، على أية حال ، رأي قديم جداً كما نعلم : فالجنس (حيوان) يبقى هو هو عندما تضاف اليه الفصول (عاقل ، غير عاقل) التي تحدد نوعه ، كما يبقى النوع هو هو عندما تضاف اليه الاعراض .

يفيدنا ابيلار إنه ناقش فرضية غليوم ، يوم كان تلميذاً له ، بل إنه حمله على تصحيحها . فقد سلم غليوم على إثر ذلك بأن الكلي ، في مختلف الأفراد ، موجود واحد «لا بالماهية بل بغياب الفصل NON ESSEN-TIALITER SED INDIFFERENTER» . ذلك هو الجانب السالب من الفرضية عينها : أي استحالة التمييز بين الانسان بما هو كذلك في كل من أفلاطون وسقراط . بل إن غليوم ذهب الى أبعد من ذلك ، فأقر في خاتمة المطاف بأنه ليس بين انسانية سقراط وانسانية أفلاطون من تطابق جوهري ، أو انعدام تمايز ، وإنما فقط تشابه[٢٣] .

والجدير بالملاحظة أن هذا النقاش لا يتعادل في الوجهة مع الخلاف الذي كان باعد قبل ستة عشر قرناً أرسطو عن افلاطون بخصوص وجود المُثُل . فالافلاطونية اللاهوتية ، التي تسلم بأن المثل أفكار الله ونماذج الأشياء ، قابلة بسهولة للتوفيق بينها وبين الاسمية التي تسلم بأن

---

(٢٣) الشواهد في ج. لوفيفر : تقلبات غليوم دي شامبو LES VARIATIONS DE GUILLAUME DE CHAMPEAUX .

الكليات ، كما نسميها ونتعقلها ، لا تشير الى موجود حقيقي . ونستشف احياناً ، لدى الافلاطوني سكوت اريجينا ، أصل الاسمية لأنه كان يعتقد ان الجدل لا دخل له إلا بالتعبير اللغوي DICTIO [٢٤] .

ان ابيلار ، الذي كان في اللاهوت واقعياً[٢٥] افلاطونياً ، والذي اعتقد «مع مكروبس وافلاطون ان العقل الالهي يحتوي الصور الاصلية للاشياء ، التي تسمى بالمُثل قبل أن تتظاهر في الاجسام»[٢٦] ، ما كان يسلم مع ذلك بواقعية معلمه غليوم في مسألة الكليات . وهو يشهر ضده حجة بويثيوس القديمة :«الشيء لا يكون محمولاً للشيء RES DE RE NON PRAEDICATUR . فالكلية محمول ؛ والحال أنه « ما من وجود يمكن أن يسند الى عدة أشياء ، وانما يسند اليها اسم فقط » . اذن ، وعلى حين ان غليوم كان يرى الى الجنس والنوع بمعزل عما سواهما ، بصفتهما عضوين في تصنيف يبدأ بالجنس الاعلى وينتهي بالأنواع الدنيا ، لم يشأ ابيلار ، مترسماً خطى بويثيوس ، ان يغفل عن ان الكلية هي في المقام الاول محمول يستتبع عدة موضوعات فردية ليكون محمولها . من هنا نستطيع ان نفهم نظرية الكليات التي يسندها اليه تلميذه يوحنا السالسبوري : «انه يرى في الكليات الأقوال SERMONES ويحول في هذا الاتجاه كل ما كتب عن الكليات » ؛ الاقوال SERMONES ، اي ان الكلي لا يمكن ان يكون له من وجود بمعزل عن الموضوعات التي هو

---

(٢٤) برانتل : تاريخ المنطق GESCHICHTE DER LOGIK ، م ٢ ، ص ٢٨ .

(٢٥) للواقعية RÉALISME في العصور الوسطى معنى خاص ، فهي مذهب من يقول إن للكليات وجوداً واقعياً مستقلاً عن الاشياء التي تمثلها ، وتقابلها الاسمية ، وهي مذهب من ينكر وجود الكليات ويعتبرها مجرد أسماء أو إشارات ، وكذلك التصورية وهي مذهب توفيقي بين الواقعية والاسمية ، يقرر أن الكليات موجودة وإنما في الذهن والتصور فقط . وكان الواقعيون في العصور الوسطى ، وفي الفلسفة العربية ايضاً ، يقال لهم « الوجوديين » . ولكننا لم نعتمد تعبير « الوجودية » تحاشياً للالتباس بالوجودية الحديثة EXISTENTIALISME كما قال بها هيدغر وسارتر . «م» .

(٢٦) طبعة كوزان ، م ٢ ، ص ٢٤ .

محمولها SERMO PRAEDICABILIS .ولا يمكن وصف هذه النظرية حتى بأنها تصورية[٢٧] .

ثمة ارتباط وثيق ، في ما يبدو ، بين هذا الحل وبين نظرية التجريد الارسطوطاليسية التي قبسها ابيلار من المقاطع التي استوحاها بويثيوس من المقالة الثالثة من كتاب ارسطو **في النفس** ، والتي يبدو ان أبيلار كان أول من انتبه لأهميتها : فقد وصف كيف تتثبّت المخيلة ، بعد الاحساس «الذي يبلغ سطحياً الى ماهية الموجود» ، هذه الماهية في العقل ، ثم كيف يدرك العقل لا الموجود بحد ذاته كما من قبل ، وانما طبيعة الموجود أو خصائصه ؛ وهذه الطبيعة أو الصورة ، وان امكن بالتجريد إدراكها منفصلة عن الهيولى ، لا تُعرف أبداً كماهية مفارقة : «لا تعقل بلا تخيل » .

بدءاً من أبيلار لم يعد ثمة بحث في مسألة الكليات بدون الكلام ، في الوقت نفسه ، عن شروط تكوين المعاني العامة . ومن ثم بدا وكأن القرن الثاني عشر برمته يجنح نحو ضرب من «واقعية معتدلة » تسلم بأن للالفاظ العامة معنى قائماً في الواقع ، بدون ان تشير مع ذلك الى أشياء واقعية كما الحال في المحسوسات . ذلكم هو موقف محرر تلك المقالة المجهولة المؤلف والمعروفة بعنوان **في التعقل**[٢٨] ؛ فهذه المقالة يُقدم لها بتحليل مرموق للمعرفة العقلية : فالادراك العقلي INTELLECTUS لشيء مركّب ، كثلاثة أحجار ، يمكن ان يكون تارة بسيطاً ، حينما تُدرك بحدس واحد UNO INTUITU ، وطوراً مركّباً حينما تعرف عن طريق اكثر من احساس واحد PLURIBUS OBTUTIBUS ؛ لكن الادراك العقلي ، سواء أكان بسيطاً ام مركّباً ، واحد على الدوام ، بشرط أن «يتم فعله متصلاً وبدفع واحد من العقل» . وجلي للعيان هنا ان البساطة والوحدة

(٢٧) يوحنا السالسبوري : **الجامع في المنطق** .

(٢٨) في طبعة كوزان لمؤلفات ابيلار ، م ٢ ، ص ٧٢٣ ـ ٧٥٥ .

يمكن أن يوجدا في التعقل الرابط بين الاشياء INTELLECTUS CON-JUNGENS،وان لم يكن لهما وجود في الاشياء ذاتها.وعلى المنوال نفسه، إذ يعمد التعقل ، في التجريد ، الى فصل الصورة عن الهيولى ، فإنما يقسم ويفصل أشياء ما هي ، في الواقع ، منقسمة أو منفصلة . ولا يلزم عن ذلك ، في أي من هاتين الحالتين ، ان التعقل باطل ولا جدوى منه . ولا يكون كذلك هو شأنه حينما أستخدم معانـي كلية ، مثل الانسان . فكون الانسان هو على الدوام ، في الواقع ، فلاناً او فلاناً ، لا يترتب عليه البتة ان أتصوره بصفته فلاناً او فلاناً . ليس هناك إذن ، وببساطة ، الاسم العام والوجود الفردي ، وانما هناك أيضاً معنى الاسم الذي هو الموضوع الخاص للتعقل . وكما تقول شذرة اخرى مجهولة المؤلف ، فإن سقراط والانسان والحيوان شيء واحد ، وإنما منظور اليه من جهة مختلفة ؛ من جهة الجنس عند اعتبار الحياة والحساسية فيه ، ومن جهة النوع عند اضافة العقل اليهما ، ومن جهة الفرد عند اعتبار الاعراض[٢٩] . وفي جميع هذه المذاهب لا نعود نعثر على أثر للاسمية ؛ ولا كذلك على أثر للواقعية ؛ فالواقعية الافلاطونية ، وان أُخذ بها في غالب من الاحوال ، تجيب عن مسألة مباينة تماماً لمسألة الكليات ؛ وعبثاً قد نبحث عن مذهب يؤيد بقوة الوجود الواقعي للاجناس والانواع في قلب الاشياء . والمؤلف الذي يقدمه يوحنا السالسبوري[٣٠] على أنه مثال أنصار الواقعية ، وهو غوتييه المورتانيي ، يرى أن الكليات ينبغي ان تقرن بالافراد . ثم ان بطرس اللومباردي ، خلافاً للقديس أنسلم ، يعتِق عقيدة **الثالوث** من كل افتراض واقعي النزعة ، بحرصه على التمييز على نحو جذري بين وحدة الاشخاص الثلاثة في الله وبين وحدة الانواع في الجنس أو وحدة الافراد في

---

(٢٩) انظر الشذرات المجهولة المؤلف في **مساهمة في تاريخ فلسفة العصر الوسيط** BEITRAGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS ، ك ٤ ، الدفتر ١ ، ص ١٠٥ و ١٠٨ .

(٣٠) **الجامع في المنطق** ، ك ٢ ، ف ١٨ .

النوع[٣١] . هكذا يكون الميدان قد بقي شاغراً امام مذهب موروث عن أرسطو وبويثيوس ، ويمكن تلخيصه في بندين : إن في الاشياء صوراً كلية هي أشبه بصور المُثُل الالهية ؛ وهذه الصور لا وجود لها في ذاتها ، ولكنها لا تُدرك منفصلة ومفارقة إلا بتجريد عقلي .

ان المشكلة اللاهوتية ، كما يطرحها أبيلار ، نابعة من الذهنية نفسها التي طرحت بها مشكلة الكليات . فقد كان آل الامر بالتعليم الجدلي الى خلق بنية معينة للعقل ، أو اذا شئنا الى فرض كيفية معينة في تصنيف الوجود : فالسؤال الذي يطرح بصدد كل شيء هو في أي من أصوات فورفوريوس الخمسة أو في أي من مقولات ارسطو العشر يندرج ؛ كل شيء ، حتى بما فيه الوجود الالهي الذي لا يحجم حتى اكثر اللاهوتيين تمسكاً بأهداب العقيدة القويمة عن الكلام بصدده عن الجوهر والماهية والخاصة والاضافة والهوهو والمباين . وذلك هو عين السؤال الذي بات يطرح من بعد بويثيوس ، الذي لم يكن من موضوع آخر لكتابه **في الثالوث** سوى تطبيق الحدود الجدلية على الوجود الالهي . واننا لنذكر ولا بد الحل الذي تقدم به سكوت اريجينا .

لقد كانت هذه المسألة واحدة من المسائل التي شغفت الناس في القرن الثاني عشر ؛ وكتاب ابيلار عن **اللاهوت المسيحي** يشتمل بصدد هذه النقطة ، لا على تعليمه الخاص وحده ، بل كذلك على لوحة عامة لتعليم معاصريه . وقد رأينا آنفاً ان القديس برنار ومحازبيه اتهموا أبيلار بالمغالاة في دور الجدل في معرفة الالهيات . والحال أن كتابات أبيلار برمتها كانت موجهة تعييناً ضد نفر من الجدليين رماهم بالخطأ عينه الذي أخذه عليه منتقدوه ! «في هذا الكتيب نزمع لا ان نعلِّم الحقيقة ، بل ان نذود عن حياضها ، وعلى الأخص في مواجهة أشباه الفلاسفة الذين يتهجمون علينا

---

(٣١) ديهوفي : رواد الواقعية المعتدلة TEMPERALI REALISMI ANTECESSORES ، ص ١٢٢ .

بحجج فلسفية»[٣٢] . يقف ابيلار اذن موقفاً وسطاً بين اللاهوتيين الجذريين ممن يعتبرون ان التقسيمات الجدلية لا تصدق إلا على المحسوسات وحدها ويمسكون عن تطبيقها على الوجود الالهي ، وبين غلاة الجدليين الذين يبغون تطبيق التقسيمات الجدلية كما هي على **الثالوث** .

من صفوف هؤلاء الغلاة خرجت «الهرطقات» التي يصورها لنا ابيلار : هرطقة ألبيريك الرانسي الذي استنتج من كون الأب والابن إلهاً واحداً أن الله ولد نفسه بنفسه ؛ وهرطقة جلبير العالمي الذي أراد ان يميز في الله ، علاوة على ألوهته واقانيمه الثلاثة ، ماهيات ثلاثاً : الابوة والبنوة والانبثاق ، بموجبها يكون تمايز الاقانيم ؛ وهرطقة أولجر ، مفتش مدارس أسقفية أنجر ، الذي كان يميز في الله صفات ، كالعدل والرأفة ، تناظر خصائص الاقانيم ؛ وهرطقة جوسلان الفييرزي الذي كان يعلّم أن الله يمكن ان يقع في الخطأ ، وذلك ما دامت بعض الاشياء تحدث على غير ما توسمه لها ؛ واخيراً الهرطقة التي رمى بها ابيلار الشارترّيين الذين كانوا يقولون ، على حد زعمه ، بأن الله ليس سابقاً على العالم[٣٣] .

يسير علينا أن نتلمس في جميع هذه«الهرطقات» أثر تطبيق القواعد الجدلية : فألبيريك يطبق فكرة الجوهر ؛ وجلبير القاعدة التي تنص على أن لكل موجود ماهية متمايزة ؛ وأولجر لا يرى في **المقولات** اية ذريعة لتمييز الاقانيم (الاب ، الابن) من سائر صفات الله ؛ وجوسلان الفييرزي يطبق على النصوص المقدسة فكرة جهوية القضايا ؛ والشارتريون يطبقون القاعدة التي تنص على أن العلة لا يمكن ان توجد بدون المعلول .

---

(٣٢) طبعة كوزان ، ص ٥١٩ . انظر هجومه على روسلان (**اللاهوت** ، ص ١٢١٥ ج) : « ان حياته وثرثرته قد جعلتا من جدل الاساتذة السفهاء شيئاً جديراً بالازدراء في نظر جميع رجال الدين تقريباً » .

(٣٣) **المدخل الى الالهيات** ، طبعة كوزان ، ص ٨٤ ـ ٨٥ ، وانظر الشرح في روبير ، **المدارس** ، الخ ، ص ١٩٨ وما بعدها (يقصد كتاب ج . روبير : **المدارس وتعليم اللاهوت في النصف الاول من القرن الثاني عشر** ، باريس ١٩٠٩ . « م ») .

ان الحل الذي تقدم به ابيلار يبدو للوهلة الاولى جذرياً للغاية : فالله او ما يُسند اليه لا يندرج في اية مقولة ؛ فليس يمكن القول حتى بأنه جوهر ، وذلك لأن الجوهر بحسب تعريف أرسطو موضوع الاعراض والأضداد ؛ وما من اسم يناسبه ؛ فـ «الله ، في ذاته ، ينقض قواعد الفلاسفة » . لكن هناك ، إلى جانب هذا التطبيق الفظ للجدل ، الطريق الذي قال به افلاطون والقديس اوغسطينوس ، طريق المشابهات . فمن الممكن القول ، مثلاً ، إن الأب هو للابن كالشمع للصورة التي تُشكَّل منه : فالشمع واحد من حيث الماهية ESSENTIALITER ؛ ومع ذلك فإن الصورة تأتي من الشمع ، ولكل من الصورة والشمع خاصية لا تناسب إلا كلاً منهما على حدة .

عن صورة من هذا القبيل يبحث أبيلار ، ويجدها ، في **تيماوس** ولدى مكروبس . وبالفعل ، إنه لا يأخذ بمذهب افلاطون على حرفه ، بل يدعي لنفسه الحق في إخضاعه لتأويل مجازي . «ان الكلام الملغز مألوف لدى الفلاسفة مثله لدى الانبياء » (ص ٤٦) . ومن ثم فإن شرحه لمحاورة **تيماوس** ، الذي يتعرف الثالوث المسيحي ، صنيع الشارتريين ، في ثلاثية الله ـ العقل ـ نفس العالم ، شرح رمزي بأكمله ، بحيث يسقط من حرف أفلاطون كل ما يمكن ان يعد مخالفاً للعقيدة القويمة . فلئن جعل افلاطون لنفس العالم بداية في الزمن ، على حين ان الروح القدس أزلي ، فلأنه قصد أن يتكلم عن فعل الروح في العالم ، وهو فعل زمني ومتدرج . ولئن ركَّب افلاطون نفس العالم من ماهيتين ، منقسمة ، ولامنقسمة ، فذلك لأن الروح القدس ، البسيط في ذاته ، متعدد في أفاعيله وفي الهبات التي يهبها للنفس البشرية . ولئن اعتبر العالم كائناً عاقلاً ، محركاً بتلك النفس ، فإنما ذلك على نحو مجازي ، وذلك لأن العالم ليس في أي درجة كائناً حياً ؛ ولكن كما ان نفسنا تهب جسمنا الحياة ، كذلك فإن نفس العالم أو الروح القدس يهب نفوسنا الحياة الروحية .

إن القصد من ذلك واضح للعيان : إسقاط كل تلك النزعة الطبيعية

التي سيستسيغها أيما استساغة عصر النهضة عن أفلاطون . ولقد كان أبيلار يدرك ما ينطوي عليه نهجه هذا من «عنف » ، وهو من كتب الاسطر التالية البليغة الدلالة : «اذا اتهمت بأنني مؤول متعسف وعنيف يحوِّل ، بتفسير في غير موضعه ، نص الفلاسفة نحو عقيدتنا ويعزو اليهم افكاراً ما ساورتهم قط ، فحسبي رداً التذكرة بتلك النبوءة التي تلفظ بها الروح القدس بلسان قيافا[٣٤] ، إذ جعل لها معنى مغايراً لذاك الذي اراده من نطق بها» .

جلي للعيان ما قوام إلهيات ابيلار : فليس هو لا منهج انسلم الجدلي الرامي الى البرهان بالاستدلال العقلي على ما يصدقه الانسان ايماناً ، ولا فلسفة الشارتريين المستقلة الى حد ما عن العقيدة ؛ وانما مجهود للعثور في المفاهيم الفلسفية على صورة للوجود الالهي بحيث يتاح للانسان ان يتعقل هذا الوجود بالتشابه على الاقل .

(٧)
الحملات على الفلسفة

هذه النزعات ، وكذلك ميول غليوم الكونشي ، بدت باعثة على القلق في الأوساط التي تولي الأهمية الكبرى للاصلاح الرهباني المبني على ايمان بسيط غاية البساطة ، فتصدى لمعارضتها بمنتهى القوة القديس برنار ومن لف لفيفه . وتمثل وجهة نظرهم في كتاب سر الايمان لغليوم دي سان تييري (المتوفى سنة ١١٥٣) ؛ والمنطلق الاول لهذا الكتاب الايمان المشترك الذي « ينبغي ان يكون ايمان الجميع في كنيسة الله ، أصغاراً كانوا ام كباراً »[٣٥] ؛ ثم البساطة الانجيلية والاسلوب الخاص للروح القدس ، حيث لا نقع على أي أثر من تلك المسائل المعقدة بصدد الثالوث التي اضطر

---

(٣٤) قيافا : رئيس كهنة اليهود ، حكم على المسيح بالموت وقال انه « خير ان يموت انسان واحد عن الشعب » .
« م » .

(٣٥) مينيي ، م ١٨٠ ، ص ٤٠٧ ج .

اللاهوتيون الى وضعها اتقاء لشر الهراطقة . « إن محمولات الجوهر والعرض والاضافة والجنس والنوع ، الخ ، غريبة عن طبيعة الايمان ؛ فهي لا تعدو ان تكون ادوات مشتركة وسوقية للعقل ، وغير لائقة من ثم بالالهيات » (ص ٤٠٩ أ ؛ ٤١٨ ب) » .

ذلك هو جوهر جميع المآخذ التي اخذها غليوم دي سان تييري على غليوم الكونشي[٣٦] . وعلينا ان نتذكر ، كيما نفهمها ، ان محاورة **تيماوس** عبارة عن نشكونية تصف ، على صعيد الموجودات الالهية ، ما له صلة بخلق العالم ؛ أما اللاهوت الثالوثي الموحى به فيدعي على العكس الوصول الى الله خارج نطاق صلته بالعالم . والحال ان غليوم الكونشي ، الذي استلهم افلاطون (وكذلك القديس اوغسطينوس) ، ماثل **الأب** بالقدرة التي يخلق بها الله العالم ، وماثل **الابن** بالحكمة التي بموجبها يخلقه ، وماثل **الروح القدس** بالارادة التي يسوسه بها . وعلى هذا ، « يكون الأب ما هو كائن عليه ، لا بالاضافة الى الابن [كما في اللاهوت القويم العقيدة] وانما بالاضافة الى الخليقة ، لا بالطبيعة وانما بكيفية الوجود » (ص ٣٣٨ د) . والثالوث لا يعود يصف من ثم الحياة الالهية في خصوصيتها ، وانما في علائقها بالخليقة ، ومن قبيل ذلك المحبة أو الرأفة .

والمأخذ الذي أخذه على أبيلار كان من طبيعة مماثلة : فهو إذ يماثل الثالوث المقدس بثلاثية القوة والحكمة والطيبة يحوِّل الى الله المنظور اليه في ذاته ما لا يصدق إلا على الله المنظور اليه بالاضافة الى الانسان والى الخليقة . وهذا مع أن هذه المماثلة كانت تقليدية ؛ ونحن نجدها لدى القديس اوغسطينوس ومن بعده لدى بيده وبطرس اللومباردي ؛ بيد أنها خطرة لأنها تبدد هباءً معنى السر . ويأخذ عليه أيضاً أنه بحث ، مع **تيماوس** ، عن الدافع الى الخلق في « رفق الله بمخلوقاته » ، أو أنه قال إن الروح القدس نفس تفيض في كل مكان . يقول : « هاكم لاهوتياً يعرف

(٣٦) مينيي ، م ١٨٠ ، ص ٣٣٣ ـ ٣٤٠ .

الجسد خيراً من الروح والانسان خيراً من الله . وإنه لأوضح من نور النهار أن هذه العبارات : المحرِّك بعاطفة ما أو الفائض على شيء ما ، لا تناسب الله الثابت اللامتغير » .

(٨)
جلبير دي لابوريه

بيد أن غليوم دي سان تييري كان مكرهاً هو الآخر على الاقرار بأن « مذهب الايمان لا يملك أن يرد ويرفض بصورة كاملة الأسماء التي يأتيه بها البشر ؛ وانما ينبغي فقط تكييفها واحداً واحداً مع قواعده » . على هذا النحو جاءت إشارته الى المنهاج الذي سار عليه بويثيوس في كتابه في **الثالوث** ، والذي عاد جلبير دي لابوريه الى الاخذ به في **الشرح** الذي وضعه . وفي رأي جلبير ان جميع الهرطقات تتأتى من تطبيق بعض القواعد التي لا توافق سوى « الاشياء الطبيعية » على « الاشياء اللاهوتية » . وعلى الرغم من جميع الاحتياطات التي يتخذها بهذا الخصوص ، يشعر بأنه من المتعذر الكلام على الله « ما لم تسند اليه المقولات المأخوذة عن الاشياء الطبيعية » . على أنه يجدر فقط مراعاة النسب : وهذه مهمة محفوفة بالمخاطر ما استطاع جلبير نفسه أن يقوم بعبئها على نحو ما كان أراد له القديس برنار ، الذي استصدر بالتالي حكماً بإدانته في مجمع باريس (١١٤٧) وفي مجمع تور (١١٤٨) .

كان جلبير ، تلميذ الشارتريين ، ينضوي تحت لواء افلاطونيتهم . ناهيك عن أنه كان واحداً من اولئك الذين درسوا أعمق دراسة في ذلك العصر منطق أرسطو : فقد كان على معرفة بكتابي **التحليلات** اللذين ترجما في سنة ١١٢٥ ؛ وتحت عنوان **في المبادىء الستة** وضع دراسة ، صارت مدرسية ، في المقولات الست الاخيرة : الفعل ، الانفعال ، المكان ، الزمان ، الملك ، والوضع . وقد ألح بوجه خاص على فكرة الصورة أو

الماهية ، بالاستناد الى فقرة من كتابات سنيكا كنا رأينا من قبل كيف استعملها الشارتريون[٣٧] . ففي الفقرة المشار اليها يميز سنيكا المثال الافلاطوني من الصورة EDIOS الارسطوطاليسية ، مثلما يميز النموذج الذي هو موجود خارج الاثر الفني من الصورة التي هي مباطنة للأثر الفني . وذلك هو عين التمييز الذي سيجريه جلبير[٣٨] ؛ وقوام ما يسمى بواقعيته ليس القول بوجود هذه الصور بحد ذاتها ، وانما القول بأن الجواهر الفردية ، القائمة هي بحد ذاتها ، لا وجود لها أو لا ماهية لها إلا بفضل تلك الصور المباطنة لها ؛ ففلان من الناس لا وجود له أو لا ماهية له إلا لأنه متحصل على الصورة **الانسانية** ، المركَّبة هي نفسها من صورتي **العاقلية** و **الجسمانية** . وبالمقابل ، إن هذه الصور ، التي بها تتقوم الجواهر (فهي مقوِّمات SUBSISTENTIAE الجواهر ـ SUBSIS TENTES) لا يمكن أن تقوم بحد ذاتها ، أي أن تكون موضوعات .

والحال ان جلبير اهتدى ، في تأملاته في الصورة ، الى قاعدة مشتركة بين الطبيعيات NATURALIA واللاهوتيات THEOLOGICA : فـ « صدور الوجود عن الصورة دوماً[٣٩] » كما يقول هو القاعدة المشتركة بين الرتبتين كلتيهما . لا بد اذن من ان نفترض في الله ذاته ، قبلاً عن الاقانيم الثلاثة ، صورة هي الألوهة التي منها تتكون هذه الاقانيم . وهذا التمييز بالذات هو ما هاجمه القديس برنار . وهذا كافٍ لنتبين جميع الصعوبات التي احاطت بهذه المشكلة الحرجة التي اهتلكت فيها قوى القرن الثاني عشر العقلية : « الى أي حد يخضع الوجود الالهي لقواعد معرفة الاشياء الطبيعية ؟ » .

---

(٣٧) رسائل الى لوقيليوس ، الرسالة ٥٨ ، ٢١ .

(٣٨) انظر يوحنا السالسبوري : **الجامع في المنطق** ، ك ٢ ، ف ١٧ (مينيي ، م ١٨٩ ، ص ٨٧٥ د) .

(٣٩) مينيي ، م ٦٤ ، ص ١٢٦٨ .

(٩)

« اخلاق » ابيلار

ان المأخذ ، الذي استهدف مذهب ابيلار في الثالوث وأفضى الى إدانته في مجمع سواسون (عام ١١٢١) ، ربما كان يخفي مأخذاً آخر أجلّ وأخطر شأناً استدعى إدانته من جديد في مجمع سانس في سنة ١١٤١ . ففي القرن الثاني عشر ، كما من قبل في القرون السابقة ، ما كان من الممكن عزل المساجلة العقلية المتصلة بالعقيدة عن منظومة بكاملها من الافكار ، العملية اكثر مما هي نظرية ، بصدد الحياة المسيحية . فكما نهض القديس برنار اللاهوتي يعارض ابيلار اللاهوتي ، كذلك ، وللأسباب عينها ، وجد مصلحو الرهبانيات ، الذين أرادوا العودة الى صرامة القاعدة ، في قبالتهم خصوماً أعلنوا ان الزواج بين الرهبان والراهبات مشروع ، أو أن الخلاص يمكن ان يكتب للانسان قبل تجسد المسيح وبدون أن يعتقد فيه . فتجاوباً مع ما يمكن أن نسميه بالنزعة الطبيعية اللاهوتية رأت النور هذه الحركة الانعتاقية التي تأدت الى الاعلان عن بطلان الحياة الرهبانية ولاجدوى الاسرار واستحقاق الايمان . وانما في هذه الاجواء حرر أبيلار كتابه **الاخلاق** او **اعرف نفسك** الذي ، وان لم يبرر إطلاقاً تلك النتائج الثورية ، أفسح مجالاً واسعاً أمام ذاتية النية الى حد تراءى معه للقديس برنار أنه مستطيع أن يدين منهجاً يأذن « للعقل البشري بأن يحتفظ بكل شيء له ولا يدع شيئاً للايمان »[٤٠] . فأبيلار ، الذي ندد بفضيحة بيع الكهنة لصكوك الغفران ، بل الذي انكر فيما يظهر على الاساقفة سلطان مغفرة الخطايا ، ذاد في كتابه عن أخلاق نزاهة النية المتعينة فقط بطاعة الضمير والخير كما يفهمه العقل ويقر به بما هو كذلك . ومن هنا تتغير صفة الخطيئة الاصلية ؛ فالخطيئة نفسها لا يمكن إلا أن

---

(٤٠) مينيي ، م ١٨٢ ، ص ٣٢١ .

تكون شخصية ، بينما العقاب نفسه يطال ، بقرار إلهي ، البشرية قاطبة[٤١] . وفي الواقع ، إن هذه الصيغ أقل جذرية مما اعتقد منتقدو ابيلار ، وقد شرحها هو نفسه فيما بعد في اتجاه العقيدة القويمة . بيد ان القديس برنار رأى فيها مع ذلك « انجيلاً جديداً »[٤٢] واستصدر من مجمع سانس قراراً بإدانة تسع عشرة قضية ، يرتكز اكثر من نصفها الى كتاب **الاخلاق** . وقد ذكّر البابا اينوشنسيوس الثاني ، في البراءة التي أصدرها بخصوص هذا الموضوع ، بالرسالة (المنحولة أصلاً) التي كان الامبراطور مرقيانوس وجهها الى البابا يوحنا: « ليمتنع مستقبلاً أي رجل دين وأي عسكري وأي شخص من أي منزلة كانت عن الخوض علناً في مناقشة شؤون الايمان المسيحي» . أما آخر مؤلفات ابيلار - وقد بقي ناقصاً - فهو تلك **المحاورة بين يهودي وفيلسوف ومسيحي** التي قابل فيها بين الفلسفة اليونانية (وربما العربية) وبين الشريعة القديمة والجديدة ، علماً بأن المساجلة كانت منصبة في المقام الاول على الخير الاعظم . وهذا المؤلّف السجالي يعارض الايمان الساذج للطفل بتفكير عقلي يُفترض بالعقيدة المسيحية أن تجد فيه معناها الحقيقي . وقد كان بشيراً ، مع كتاب **نعم ولا** ، بمجهود المدرسيين الارسطوطاليسيين في القرن الثالث عشر .

(١٠)
لاهوت ألان الليلي

في الواقع ، ما كان لأي إدانة أن توقف المد الطاغي للحركة التي حدت باللاهوتيين الى البحث ، في الايمان المسيحي ، عن بنية عقلية تجعل

---

(٤١) طبعة كوزان ، م ٢ ، ص ٦٢٧ - ٦٢٨ .

(٤٢) رسالة القديس برنار الى اينوشنسيوس الثاني (عام ١١٤٠) ، مينيي ، م ١٨٢ ، ص ٣٥٤ .

منه كلاً مترابطاً متماسكاً . وقد كان وراء ذلك ضرورة عملية لا يجوز لنا ان نغفل عنها ، وقد احتج بها أبيلار مراراً عدة ؛ فمنهج الاستدلال العقلي كان المنهج الوحيد الممكن في مواجهة هراطقة لا يسلمون البتة بالحقيقة . وهذا ايضاً ما يقوله ألان الليلي في **أركان الايمان الكاثوليكي** الذي وضعه في اواخر القرن . وقد اعتمد فيه (كما فعل من قبل ابروقلوس في كتابه **مبادىء الالهيات** الذي كان لألان اطلاع عليه) الشكل الاقليدي بمعانيه العامة ومسلماته PETITIONES وقضاياه المطلوب البرهان عليها .

بيد أن ألان ، مثله مثل أبيلار ، ما كان يدعي أنه يريد ، بالاستدلال العقلي ، أن يجاوز الاحتمالية ؛ فالايمان يبقى على العكس « نابعاً من أسباب يقينية غير كافية بالنسبة الى العلم » . ومن هنا نلفى لديه تضاداً بين الطابع الجائز للحقائق المسيحية ، التي يفصح اكثرها عن أحداث منوط أمرها بقرار ملغز لإله لا يفهم له سر ، وبين الطابع العقلاني للمنهج الذي يتعين عليه أن يبرهن على هذه الاحداث والحقائق . فقدرة الله التي لا يسبر لها غور تتدخل دوماً لتحدّ من الحجة العقلية التي يمكن أن نتدبرها لحقائق الايمان ؛ فمثلاً ، « كان يمكن لله ان يفتدي الجنس البشري بطريقة مغايرة تماماً لما فعل» (ك ٣ ، ف ١٥)؛ فما من ضرورة تحتم أن يكون التجسد للابن دون أي أقنوم آخر .

يحاول ألان في **القواعد اللاهوتية** ، مثله مثل جلبير دي لابوريه ، ان يبين الى أي مدى يمكن المضي في تطبيق قواعد الطبيعيات على الالهيات . والمبدأ الذي ينطلق منه مزدوج : أولاً ان القواعد العامة للمنطق لا تنطبق على الله ، لأن الله لا يمكن ان يُعد موضوعاً منطقياً تقبل صفاته الترتيب وفق مقولات الجوهر والكيف والكم ، الخ ؛ وذلك لأنه من المتعذر إدراج الله ، وهو حد فريد ، في جنس وفي نوع ، وتعدد صفاته لا يشير أبداً إلا الى ماهية وحيدة . ومن جهة اخرى ، فإن القواعد التي تتصل بالعلل قابلة للتطبيق على الاشياء الطبيعية وعلى الوجود الالهي في آن معاً : فان كان من الحق إسناد محمول بعينه الى موضوع بعينه ، وان يكن هذا الموضوع هو

الله أو موجوداً من موجودات الطبيعة ، فمن المسوغ لنا أن نقول إن ثمة علة بفضلها يعود هذا المحمول اليه ، وإن علة الحمل مباينة للمحمول نفسه ؛ فان صح ان الله عادل ، فثمة علة تحتم أن يكون عادلاً ، وهذه العلة مباينة للمحمول ، **العادل** ، الذي يبين عن معلولاتها بالاضافة الينا .

في هذا المبدأ الثاني ينبغي ان نرى تطبيقاً جديداً لافكار القديس انسلم في كتابه **مناجاة النفس** الذي يريد الوصول الى طبيعة الله بالاحالة الى تعدد صفاته ، او أسمائه كما كان يقول دونيسيوس الاريوباجي . بيد أن التأثير الافلاطوني المحدث يبقى أساسياً ، والان يتطرق تكراراً الى شرح الصيغة المشهورة عن الكرة المعقولة التي مركزها في كل مكان ومحيطها ليس في أي مكان .

(١١)
هرطقات القرن الثاني عشر

كانت خواتم القرن الثاني عشر وفواتح القرن الثالث عشر ، التي شهدت تسنم اينوشنسيوس الثالث السدة البابوية (١١٩٨ ـ ١٢١٦) ونضاله ضد الامبراطورية الرومانية المقدسة وصراع البارونات الانكليز ضد ملوك السلالة الانجرية[٤٣] ، كانت عصراً أشد اضطراباً وصخباً من أي عصر سبقه ؛ وحدثان اثنان هما اللذان وضعا حداً له : من جهة أولى مجمع لاتران (١٢١٥) الذي صادق على مختلف النظريات في سلطة البابوات وقوتهم ، وأنشأ في الوقت نفسه محاكم التفتيش وأذن بتأسيس رهبانيات الصدقة[٤٤] ؛ ومن الجهة الثانية صدور **الميثاق العظيم**

---

(٤٣) السلالة الانجرية : هي سلالة الملوك الذين حكموا انكلترا من ١١٥٤ الى ١٤٨٥ ، واصلهم من انجر في فرنسا . وكان لهم فرع صليبي . « م » .

(٤٤) جماعات دينية نذرت نفسها للفقر ، ولا مورد لها غير الصدقات ، ومن اشهرها رهبانية الفرنسيسكان ورهبانية الدومينيكان ورهبانية الكرمليين . « م » .

(١٢١٥) الذي نظم الحريات الانكليزية ، على حين ان سلطان الكابيتيين كان قد ترسخ قبل عام واحد (١٢١٤) في بوفين[٤٥] .

حتى نفهم أهمية هذه الاحداث التي أناخت ، كما سنرى ، بثقل باهظ على تاريخ الافكار ، ينبغي ان نستحضر في اذهاننا الحركات التي كانت تبلبل خواطر الناس في نهاية القرن الثاني عشر ذاك : فمن جهة أولى حركة تحرر اجتماعية واسعة النطاق في مواجهة الكنيسة تجسدت في هرطقات أصابت قدراً عظيماً من الشعبية وفي مذاهب بدعَية شاذة عن العقيدة القويمة ، ومن الجهة الثانية حركة ادبية ومذهبَية لإحياء تراث العصور القديمة كان ألمع ممثليها يوحنا السالسبوري ، تلميذ ابيلار وجدليي فرنسا ، ومستشار رئيس الاساقفة توماس بيكيت[٤٦] .

من العسير علينا أن نحدد أين تنتهي المسائل الانضباطية وأين تبدأ المسائل المذهبية في هذه الهرطقات الكثيرة التعداد ، في هذه الجماعات التي ضمت مترهبات[٤٧] ومترهبين وفقراء وكاثوليكيين مساكين ، نظير ما كان عليه الحال لدى بدع الكاتاريين[٤٨] والالبيجيين أو الفالديين[٤٩] . وكان أحد تلامذة أبيلار ، وهو أرنود البريشي ، قد ذهب منذ اواسط القرن

---

(٤٥) الكابيتيون : سلالة ملوك حكموا فرنسا من ٩٨٧ الى ١٣٢٨ ، وقد عززوا سلطانهم تعزيزاً عظيماً حينما انتصر سليلهم فيليب اوغست على الامبراطور الجرماني اوتون الرابع في بوفين في ٢٧ تموز ١٢١٤ . « م » .

(٤٦) القديس توماس بيكيت : من كبار أحبار الكنيسة الانكليزية (١١١٧ ـ ١١٧٠) ، مستشار انكلترا ورئيس اساقفة كنتربوري . ذاد عن حقوق رجال الدين ضد الملك فاغتيل بأمر منه . « م » .

(٤٧) المترهبات : نساء ورعات كن يلبسن طاقية الراهبات ويحيين حياتهن . وكذلك المترهبون الذين كانوا يضعون ، بدلاً من الطاقية ، كبوشة . « م » .

(٤٨) الكاتاريون أو الالبيجيون أو الاطهار باليونانية : شيعة مانوية نزحت من بلغاريا وانتشرت في القرن الثاني عشر في جنوب فرنسا في ضواحي البي (ولذلك سموا بالالبيجيين) ، وقد جيش ضدهم البابا اينوشنسيوس الثالث حملة صليبية ، فأبادتهم . « م » .

(٤٩) الفالديون : شيعة مسيحية اسسها في ليون بطرس فالدو سنة ١١٧٩ . كانوا « انجيليين » خلصاً ، وكان لهم أثر كبير في نشأة الكالفينية . « م » .

الى ان رجال الكهنوت لن يكتب لهم الخلاص اذا كانوا من ملاك الاراضي ؛ وقد بلغ من قوة نفوذه أن طرد البابا من روما في عام ١١٤١ . ويكاد جوهر هذه البدع والهرطقات ان يكون على الدوام واحداً : التبشير بمثل أعلى في الحياة الدينية والنسكية ، عن طريق العودة الى البساطة الانجيلية والانعتاق التام من الكنيسة وأسرارها . وقد أعلن كثيرون من أصحاب الرؤى أنهم أبناء لله . ونفى هرطوقي يدعى بطرس دي بروي قيمة المعمودية والحضور الفعلي للمسيح في القربان ، ودعا الى تهديم الكنائس وإلغاء شعائر العبادة الخارجية . ونحو ١١٧٠ راح بطرس فالدو الليوني (مؤسس شيعة الفالديين) ، « مغتصب السلطة الرسولية » ، يكرز بالفقر الانجيلي ؛ ويزعم آلان الليلي أنه أنكر كل سلطة دينية ، بل حتى كل سلطة بشرية ، وكذلك قيمة السر الكهنوتي ، وسلطة الكهنة في الحل من الخطايا وفي منح صكوك الغفران .

إن آلان الليلي نفسه يتكلم ، في كتابه **ضد الهراطقة** ، عن هراطقة لا يسميهم ، ولكن من اليسير علينا أن نتعرف فيهم الكاتاريين أو الالبيجيين المشهورين الذين كانت كفتهم راجحة في جنوبي فرنسا . وفي كتابه ذاك نتبين كيف كانت الآراء المذهبية ترتبط بذلك المثل الأعلى للحياة . فالصبو الى قداسة طاهرة متجردة لا يمكن أن يكون منقطع الصلة بالاعتقاد بأن نفسنا قوة سماوية ساقطة ، وأسيرة قوى معادية وشريرة . لكن هذا الاعتقاد ينقلب لدى الالبيجيين الى مذهب واضح محدد ، نتعرف فيه ، لا المانوية كما قيل في بعض الأحايين ، وإنما بالأحرى مذهب الغنوصيين : فالعالم خلق من قبل مبدأ فاسد ، من قبل فاطر هو في الوقت نفسه صانع الشريعة الموسوية ؛ والنفس من أصل سماوي ؛ وعقابها ، من حيث هي ملاك ساقط ، الحياة الأرضية ؛ وهذه النفس ينبغي أن نميزها عن تلك التي لا تعدو أن تكون مجرد مبدأ حيوي والتي تفنى ، مثلها مثل نفس الحيوان ، مع الجسم . والمسيح ، الذي جاء لتخليص النفوس ، ليس له إطلاقاً من طبيعة بشرية ؛ وما جسمه إلا ظاهر محض . وهو لم يؤسس أي

سر من تلك الأسرار التي تستمد الكنيسة من ضرورتها المزعومة للخلاص قوتها . والحياة المسيحية تنزع فقط نحو حالة من الطهر تنعتق فيها النفس تماماً من إسار الخطيئة ، وتمسي عاجزة عن فعل الشر ، ولا تعود أسيرته ؛ والاطهار أو الكاتاريون هم أولئك الذين بلغوا الى هذه الحالة .

كان الاستقلال الديني ، مطلب الالبيجيين ، يأتلف مع الاستقلال السياسي الذي كان ينهد اليه سادة الجنوب الفرنسي ، كونتات تولوز . ونحن نعلم كيف أن الحملة الصليبية ، التي أمر بها اينوشنسيوس الثالث ورافقتها فظائع تند عن الوصف (١٢٠٧ ـ ١٢١٤) ، وضعت حداً للبدعة ولسلطة الكونتات في آن معاً .

بين جملة المذاهب التي أدينت في مجمع لاتران مذهب يواكيم الفلوري ، رئيس دير القديس يوحنا في فيورا بكالابريا (١١٤٥ ـ ١٢٠٢) . يقول المسيح في انجيل يوحنا (الاصحاح ١٤ ، الآية ١٦) : « أنا أطلب من الآب فيعطيكم معزِّياً آخر ليمكث معكم الى الأبد » . وعند يواكيم أن هذه الآية تشير الى المراحل الثلاث في مسيرة الخلاص ؛ الشريعة الموسوية ، أو مرحلة الآب ، التي هي الماضي والتجسيد المسبَّق للكنيسة المسيحية ؛ والكنيسة ، وهي الحاضر والتجسيد المسبق لملكوت الروح الذي هو المستقبل ، والذي يبشر به يواكيم في رؤى مذهلة عن نهاية العالم ، يصور فيها الكنيسة وقد انتقلت من حال الى حال وصارت من طبيعة روحية وآلت الى عهد جديد يُفترض فيه أن يبدأ في سنة ١٢٦٠ . هكذا رأت النور فكرة إنجيل أزلي يعطي المعنى الروحي والنهائي لانجيل المسيح ؛ ولسوف تبقى هذه الفكرة على قيد الحياة الى القرن الرابع عشر في الأوساط الفرنسسكانية[٥٠] .

إن هناك ، بكل تأكيد ، صلة قربى بين أفكار يواكيم وأفكار الفالديين أو الالبيجيين ، تتمثل بالرغبة في استيلاد نظام روحي جديد ، مباين للنظام

---

(٥٠) انظر جلسون · القديس بونافنتورا SAINT BONAVENTURE ، ص ٢٢ .

القائم . لكن التضاد بينها كبير أيضاً : فاليواكيميون يرون في الانجيل الأزلي إتماماً للمسيحية في مستقبل موعود ؛ فهم يملكون حس الاتصالية التاريخية . أما الكاتاريون فينفون بكل بساطة دور الكنيسة ، ويرون أن النظام الروحي الجديد متحقق من الآن في شخص الاطهار أو الكاملين ، العارفين بأصلهم الالهي . تقدم من جهة ، وانقلاب مباغت من الجهة الأخرى[٥١] .

إن مذهب آموري البيني ، أستاذ اللاهوت في باريس (المتوفى سنة ١٢٠٧) ، وإن اختلف اختلافاً بيِّناً عن مذهب الالبيجيين ، يفضي الى الموقف العملي نفسه : فالالبيجيون يعودون الى تبني قصة الخلاص ، كما تصورها الغنوصيون ، والى القول بانعتاق النفس ، تلك الماهية الالهية أسيرة الشر ؛ وبالمقابل ، لا أثر البتة لقصة من هذا القبيل لدى آموري . فقد كان يعلِّم أن كل انسان عضو من المسيح؛ وكان يقصد بذلك ، بحسب شروح تلاميذه ، أن الموجود الوحيد الذي له وجود ، المماثل أبداً لذاته ، هو الله ؛ وأن الخلاص لا قوام له إلا في المعرفة أو العلم بأن الله هو كل شيء : فلا شيء في هذا المذهب يقارب الايمان والرجاء اللذين هما توقع لمصير أفضل ؛ ولا أثر فيه لخوف الجحيم أو لترجي النعيم ؛ ولا اعتقاد البتة بأن الله حاضر بصفة خاصة في المسيح أو في القربان ، وذلك ما دام موجوداً في كل مكان وما دامت الخلائق طراً تجسده ؛ ولكن ، من بادىء البدء ، ثقة تامة بأنه مع تعاليم آموري الموحى بها رأى النور ملكوت الروح النهائي الذي سينوب مناب الكنيسة .

واضح للعيان هنا الخط الفكري الذي تفرع عن الرواقيين ، ومرّ بأفلوطين ودونيسيوس ، لينتهي الى آموري عن طريق سكوت أريجينا .

---

(٥١) انظر دولاكروا : الصوفية النظرية في المانيا LE MYSTICISME SPÉCULATIF EN ALLEMAGNE ، ص ٤٤ .

وواضح للعيان أيضاً أن ذلك المذهب النظري القائل بوحدة كل موجود في الله كان ، في ذلك العصر ، على قدر كافٍ من القوة ليترجم عن نفسه على صعيد الوقائع بمعارضــة لكل نظام الكنيسة الروحي . وقد استشعرت الكنيسة الخطر ، فأدين مذهب الآموريين في سينودس باريس سنة ١٢١٠ وفي مجمع لاتران (١٢١٥) ؛ وفي الوقت نفسه أدين كتاب اريجينا **في قسمة الطبيعة** الذي عُدَّ المنبع الأول لهذا المذهب . على أن هذا المذهب أفصح عن نفسه أيضاً ، في حوالي الحقبة عينها ، في كتابات دافيد الدينانتي التي أدينت بدورها في سنة ١٢١٠ ؛ ولم يصلنا منها سوى عنوانها : **في الأجزاء أي في التقسيمات** ، وهو عنوان يذكرنا بمذهب اريجينا ؛ ولكن لنا معرفة بأفكاره عن طريق ألبرتوس الأكبر والقديس توما الاكويني . والقسمة المشار اليها هي قسمة الموجودات الى أجسام ونفوس وجواهر مفارقة ؛ فلكل موجود من هذه الموجودات مبدأه اللامنقسم: لهيولى (YLE) للأجسام ، والعقل (NOYS VEL MENS) للنفوس ، الله للجواهر المفارقة . والحال أن هذه الثلاثية : الهيولى والعقل والله ، لا تشير إلا الى ماهية واحدة ؛ ويبدو أن دافيد توسل ، وصولاً الى هذا الاستنتاج ، بمبدأ **كتاب العلل** : فلئن وجد فيها السابقون حدوداً متمايزة ، فلا بد من التسليم بوجود مبدأ بسيط وغير منقسم فوقها ثلاثتها ، مبدأ يحتوي فيه ما هو مشترك بينها (على نحو مشابه كان ابن جبرول ، الذي يرجح أن يكون دافيد اطلع على كتابه **ينبوع الحياة** ، يحاكم الأمور) : وبذلك نكون قد أُرجعنا الى موجود واحد وحيد . ويسير علينا أن نتعرف في هذه الثلاثية ، لا ثلاثية مكروبس الأفلاطونية المحدثة : الواحد والعقل والنفس ، وإنما ثلاثية مستخلصة من **تيماوس** : الفاطر ، والعقل أو الوجود ، والهيولى .

(١٢)
يوحنا السالسبوري

من أغرب شخصيات ذلك العصر يوحنا السالسبوري (١١١٠ ـ ١١٨٠) ، الذي أخذ عن أبيلار وجلبير ودي لابوريه وغليوم الكونشي ، وصادق توماس بيكيت ، وحضره الأجل أسقفاً عن شارتر . وقد كان كاتباً لامعاً ، حافظته مترعة بذكريات العصور القديمة الاغريقية ـ الرومانية ، لا بما اتصل منها بالشعراء من أمثال أوفيديوس وفرجيليوس فحسب ، بل كذلك بالكتاب من أقران سنيكا ، وعلى الأخص شيشرون الذي قبس منه معرفته بالأخلاق الرواقية والشك الأكاديمي في آن معاً. ومصنفاه الكبيران: **الجامع في المنطق** و **السلطة السياسية** يعكسان بصورة حية جميع الشواغل التي كانت تعتمل في رأس حبر كبير من أحبار الكنيسة في ذلك العصر .

يقدم لنا **الجامع في المنطق** لوحة شاملة لجميع المسائل التي كان يطرحها ، نحو عام ١١٦٠ ، انتشار تعليم الجدل . فقد طرأ في ذلك العهد وهن على التصور الذي كانت له الهيمنة لردح طويل من الزمن والذي يقول إن الجدل هو فن واحد ، ليس إلا ، من الفنون الحرة السبعة التي ينبغي توسلها مدخلاً الى علم اللاهوت : وهو تصور تراتبي بالغ الوضوح هُلع الكثير من لاهوتيي القرن الثاني عشر حينما رأوه وقد أحدق به خطر الاضمحلال: فالجدل خلع عنه نير التبعية وطغى على اللاهوت . هذا ما عده القديس برنار خطيئة ، « فضولاً مخجلاً همه أن يعرف ليَعْرف ، غروراً مخزياً همه أن يعرف ليُعْرَف » . وقد تواصلت هذه الشكاوى في مختتم القرن الثاني عشر بلا انقطاع ، بل إنها طالت حتى واضعي **الأحكام** و **الخلاصات** الذين أُخذ عليهم عدم اكتفائهم **بالآباء** ؛ فغوتييه ، رئيس دير سان فكتور ، هاجم في كتابه : **الرد على المتاهات الأربع لفرنسا** ، لا أبيلار وجلبير دي لابوريه وحدهما ، بل كذلك بطرس اللومباردي وبطرس البواتياني . ولكن ما أثار المخاوف ليس فقط طغيان الجدل على اللاهوت وما

يستتبعه من تدنيس للعلم المقدس ومن طرح لعقائد الايمان على بساط المساجلات العلنية ؛ بل ثارت الهواجس أيضاً حيال مولد ثقافة جدلية مسرفة ، ثقافة صورية خالصة محورها فن الجدال الذي آل الى أن يكون غاية في ذاته . وقد كان من نتيجة تحظير تعليم اللاهوت على أساتذة الفنون السبعة تطور هائل لفن الجدال . فجون السالسبوري يصور لنا أولئك « الفلاسفة الاقحاح » الذين يرون الى كل شيء خلا المنطق بازدراء ويجهلون النحو والصرف والطبيعيات والأخلاقيات . « إنهم يمضون فيه حياتهم كلها ؛ فإذا ما طعنوا في السن وجدتهم شكاكاً صبيانيين ، يناقشون في كل مقطع بل في كل حرف مما يقال أو يكتب ؛ وهم في كل شيء مترددون ، وأبداً يلوبون ويبحثون ، ولا يصلون أبداً الى العلم .. ينتحلون آراء الجميع ، وكثرة الآراء المتضاربة تكاد تجعل من رابع المستحيلات حتى على واضع هذا الكتاب أن يهتدي الى أصولها »[٥٢] .

ربما كان هذا أبلغ وصف لخطر الاشتغال بالجدل لأجل الجدل وما أيقظه على ضفاف السين ، ولدى معلم مثل آدم دي بتي بون[٥٣] ، من شغف بالمغالطات التي كانت أولعت بها بعض المدارس اليونانية . فقد كان آدم هذا يقر في سذاجة بأنه ما كان سيحظى إلا بقلة قليلة من السامعين فيما لو علَّم الجدل في صيغ بسيطة يسهل فهمها[٥٤] ؛ ومن هنا كان الاقبال على تجميع المغالطات ، كالمغالطة التالية التي يبدو وكأن كل روح المدرسة الميغارية قد دبت فيها : « مئة أقل من اثنين ، لأن مئة ، بالنسبة الى مئتين ، أقل من اثنين بالنسبة الى ثلاثة » .

لم يكن يوحنا السالسبوري عدواً للمنطق ، بل انتقد أولئك الذين كانوا يقولون بلاجدواه ، كذلك الشخص الغامض الذي يطلق عليه اسم

---

(٥٢) **الجامع في المنطق** ، ك ١ ، ف ٦و٧ .

(٥٣) كان آدم ، وهو انكليزي الاصل ، يعلم المجموعة الثلاثية في مدرسة بالقرب من « الجسر الصغير » LE PETIT- PONT على نهر السين ، فكُنّيَ بذلك . « م » .

(٥٤) انظر غرابمان ، **تاريخ الطريقة المدرسية** ، م ٢ ، ص ١١٢ .

كورنيفيكيوس والذي كان يروّج لطريقة في اختصار الدراسة[٥٥] . لكن يوحنا يبغي أن يكون المنطق مجرد أداة للفكر : فجدل آدم « الذي يدور حول نفسه ويتعمق في أسراره الخاصة ، يهتم بموضوعات لا تفيد لا في الأسرة ، ولا في الحرب ، ولا في المحكمة أو الدير أو البلاط أو الكنيسة ، موضوعات لا تفيد في أي مكان خلا المدرسة » (ف ٨) . والحال أن المنطق ما وُجد إلا لحل مسائل تؤخذ مادتها من مجال آخر . وفي هذا الصدد يترسم يوحنا قبل كل شيء خطى أرسطو في **المواضع** ، وهو الكتاب الذي يصطفيه ويخصه بالايثار بين كتب **الأورغانون** الخمسة التي كانت المعرفة التامة بها قد طفقت تذيع عصرئذ في الغرب . وأهمية **المواضع** ليست بالضئيلة ؛ فالكتاب كان ما يزال عهدئذ في حلة قشيبة ، وأسلوبه على أية حال أوضح بكثير من أسلوب **التحليلات** . وقد أدرك يوحنا ، بما أوتيه من حس تاريخي صادق ، أن الكتاب يؤلف بحد ذاته مبحثاً كاملاً ؛ فهو يبدأ بأسس المنطق ويعرضها في أولى مقالاته عرضاً يتسم بقدر أكبر بكثير من الوضوح مما لدى فورفوريوس وبويثيوس ، ثم ينتقل الى المسائل الخلقية والطبيعية التي يرسم لوحتها في المقالة الثالثة ، ويختتم بالمقالة الثامنة ، وهي أجدى مقالاته كافة ، وفيها بيان بأصول النقاش وبقواعد التباري الجدلي . وتأتي بعد ذلك **المقولات** و **في العبارة** ، ولا غرض لهما بين سائر أجزاء مجموعة الأورغانون سوى التحضير لكتاب **المواضع** ؛ أما **التحليلات** فلا تعدو أن تكون تذييلات له ؛ وفن البرهان ، كما تعرضه **التحليلات الثانية** ، لا جدوى تجتدى منه ؛ وذلك لأن طبيعة الأشياء أخفى من أن يستطيع الانسان معها معرفة وجهة القضايا : الممكن والمستحيل واللازم . « ولهذا يترنح منهج البرهان في معظم الأحيان في الطبيعيات ولا يكون له من نفع كامل إلا في الرياضيات » (الفصل ٨ ، الخاتمة) .

---

(٥٥) انظر روبير ، المدارس ، الخ ، ص ٦٩ ، الحاشية .

يرتسم هنا ، في معالم واضحة ، المثل الاعلى لعصر بكامله : ليس اكتشاف طبيعة الاشياء ، بل العثور على منهج عام لاختراع الحجج ، قابل للتطبيق في اكثر الظروف تنوعاً . وغني عن البيان أن منهجاً كهذا لا يمكن أن يتأدى إلا الى المحتمل او المرجح ؛ فـ «إدراك الحقيقة بذاتها أمر لا يعود إلا الى كمال الله او كمال ملاك من الملائكة» (ك ٢ ، ف ١٠) . وعلى هذا ، فإن يوحنا السالسبوري يعلم أن فوق العقل الذي يعرِّفه على منوال الرواقيين بثبات الحكم ، الادراك العقلي INTELLECTUS الذي يبلغ الى العلل الالهية للأصول الطبيعية ، والحكمة التي هي كالنكهة للاشياء الالهية . غير أنه يفرد مكاناً على حدة للدائرة التي تتواجه فيها المصالح البشرية الخالصة التي يُحسم أمرها بوسائل بشرية .

هذه الروح عينها ، هذه النزعة الانسانية المتوجة بنظرية في اللاهوت ، نلفاها من جديد في كتاب **السلطة السياسية** الذي تتوج فيه الحكمة البشرية،الخلقية والسياسية ، بنظرية في الحكومة الالهية . وهذا الكتاب مشرب ، في قسمه الخلقي ، بالرواقية . ولا جدال في أن هذا المذهب عرف ، في ذلك العصر ، انبعاثاً حقيقياً توافق مع النزعة الطبيعية التي كنا رصدنا العديد من تظاهراتها : فقد كان أهل ذلك العصر يعرفون ويناقشون الحجج الرواقية المتصلة بالقدر[٥٦] ؛ فيوحنا يحدثنا عن رواقي محدث NOVUS STOICUS ، يدعى لويس ، وهو ايطالي من أبوليا ، كان شرح فرجيليوس ، ثم خاض في غمار مناقشة ديودورس القديمة للمستقبلات الممكنة ، فخلص الى الاستنتاج بأنه من المستحيل معرفة «ما اذا كان فعل من الافعال التي لن يفعلها الانسان هو مع ذلك فعل ممكن » (ك ٢ ، ف ١٣) . وفي موضع لاحق يثبت يوحنا ، بحسب المذهب الرواقي الصحيح ، أن «عناية الله لا تلغي طبيعة الاشياء ، وأن سلسلة الاشياء SERIES

(٥٦) انظر الفصل الرابع (١٥٤٦) الذي يورد كلام ابيقور عن « الاعتقاد بالآلهة » رداً على نظرية الرواقيين في الضرورة القدرية .

RERUM [التي هي تعريف القدر بالذات] لا تحرِّف العناية الالهية » . وكل المقالة الرابعة من الكتاب ، وهي سياسية خالصة ، مشربة بالافكار الرواقية لشيشرون في كتابه في **القوانين** وفيها كلام عن أن الامير عبد القانون والعدل ، وان القانون (وذلك هو تعريف كريزيبوس) سيد الاشياء الالهية والبشرية طراً . ويقول يوحنا ايضاً : إن الدولة ينبغي ان تُنظَّم على صورة الطبيعة ؛ ويستشهد بهذا الخصوص ، على سبيل النموذج الذي يحتذى ، بوصف جمهورية النحل نقلاً عن **الفلاحيات**[٥٧] (ك ٥ ، ف ٢١) . وفي المقالة الخامسة يقبس من رسالة بلوتارخوس (المنحولة) الى تراجانيوس مبادىء وتوجيهات بخصوص مسلك الامير . وهذا الاتجاه الرواقي عينه نلفاه في نظريته في الاخلاق ، وعلى الاخص في المقالة الثامنة التي يعالج فيها الانفعالات والاهواء ، مهتدياً بهدي **التوسكولوميات** . والحق أن رواقيته لا تخرج عن خط رواقية شيشرون ، وان حُدَّت بالشك الاكاديمي .

هذه النزعة الطبيعية ، المشربة بالعقلانية الرواقية ، تتواكب على وجه لافت للنظر بنظرية ثيوقراطية تخضع السلطة الزمنية للسلطة الروحية . فإن «يكن الامير خادم الكهنة ودونهم مقاماً » ، فذلك لأنه «من الثابت أن الأمير خاضع ، بحكم الشريعة الالهية ، لشريعة العدل » (ك ٤ ، ف ٣ و٤) . الكاهن هو اذن الترجمان الاول لتلك الشريعة الالهية التي « يتعين على الأمير ان يضعها دوماً نصب عينيه »(ك ٤ ، ف ٦) . وتترافق العقلانية والطبيعية وأولوية السلطة الروحية بصيغ من هذا القبيل : «ان الدولة جسم حي بفضل نعم الله ، يوجهه العدل المطلق ويسوسه ضابط العقل » (ك ٥ ، ف ٦) . الامير إذن مصطفى الله ؛ ومن هنا تأتي امتيازاته التي تجعله يُنظر اليه في الدولة وكأنه صورة للالوهة (ك

---

(٥٧) **الفلاحيات** : قصيدة تعليمية في اربعة اناشيد لفرجيليوس حول الزراعة وتربية النحل والماشية . « م » .

٦ ، ف ٢٥) . وكما تجد الشريعة الرواقية تحقيقها في السلطة الروحية التي أرسى أسسها المسيح ، كذلك توضع الاخلاق الرواقية ، بحسب تصور يوحنا السالسبوري ، قيد التطبيق في الاخويات الرهبانية ، وعلى الاخص لدى الكرتوزيين (ك ٧ ، ف ٢٣) .

ثبت المراجع

R. I. POOLE, *Illustrations of the History of Mediaeval Thought and Learning*. Londres, 2e éd., 1920 (reprod. 1960).

C. H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, 1927.

G. PARE. A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La Renaissance du XIIe siècle*, Paris-Ottawa, 1933 (Reprise du livre de G. ROBERT, *Les Ecoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, Paris, 1909).

E. LESNE, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France, t. V: Les Ecoles de la fin du VIIIe siècle à la fin du XIIe siècle*, Lille, 1940.

J. de GHELLINCK, *Le Mouvement théologique du XIIe siècle*, Bruges, 2e éd., 1948.

M. D. CHENU, *La Théologie au XIIe siècle*, Paris, 1957.

M. CLAGETT, G. POST et R. REYNOLDS, *Twelfth Century in Europe and The Foundations of Modern Society*, Madison, 1961.

I. – BERNOLD DE CONSTANCE, Opera, *Patr. lat.*, 148.

J. R. GEISELMANN, *Bernold von St. Blasien*, Munich, 1936.

J. AUTENRIETH, *Die Domschule von Konstanz zur Zeit des Investiturstreits. Die Arbeitsweise Bernolds von K.*, Stuttgart, 1956.

RADULFUS ARDENS, *Speculum Universale*, inédit (analyse in M. GRABMANN, *Die Geschichte der schol. Methode*, I, p. 246-257).

IVES DE CHARTRES, Opera, *Patr. Lat.*, 161-162.

– *Correspondance*, Paris, éd. Leclercq, 1949 (t. I, 1090-1098).

P. FOURNIER et G. Le BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident, depuis les fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, II, Paris, 1931.

ANSELME DE LAON, *Sentences* (extraits *in* G. LEFEVRE, *Anselmi Laudunensis et Radulfi fatris ejus Sententiae excerptae*, Evreux, 1895, et O. LOTTIN, *L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, t. V de *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Gembloux, 1959).

H. WEISWEILER , Das Schriftum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, *Beiträge..*, Münster, 1936.

– Die ältesten scholastischen Gesamtdarstellungen der Theologie, *Scholastik*, 1941.

GUILLAUME DE CHAMPEAUX, *Sentences* (dans G. LEFEVRE, *Les Variations de Guillaume de Ch. et la Question des universaux*, Lille, 1898). Cf. la bibliographie d'Anselme de Laon.

ROBERT PULLUS, Sentences, *Patr. lat.*, 186.

ROBERT DE MELUN, *Sententiae*, 2 vol., Louvain, éd. Martin-Gallet, 1947-1952.

U. HORST, *Die Trinitäts – und Gotteslehre des Robert de Melun*, Mayence, 1963.

Pierre LOMBARD, *Libri IV Sententiarum*, 2 vol., Quaracchi, 1916.

F. PROTOIS, *Pierre Lombard*, Paris, 1881.

J. N. EPENSBERGER, Die Philosophie des Petrus Lombardus, *Beiträge...*, Münster, 1901.

I. – BRADY et A. EMMEN, *Petrus Lombardus*, notice dans le *Lexikon für Theologie und Kirche*, VIII, Freiburg, 1963.

PIERRE LE MANGEUR (PETRUS COMESTOR), Opera, *Patr. lat.*, 148.

PIERRE DE POITIERS, Sentences, *Patr. lat.*, 211.

P. S. MOORE, *The Works of Peter of Poitiers*, Notre-Dame (U.S.A.), 1936.

Pierre ABELARD, Sic et non, *Patr. lat.*, 178.

II. – CONSTANTIN L'AFRICAIN, *Opera, Bâle*, 1536-1539.

– *Liber de oculis*, Lyon, 1515.

ADÉLARD DE BATH, De eodem et diverso, *Beiträge...*, Münster, éd. Villner, 1903.

— Questiones naturales, *Beiträge...*, Münster, éd. Müller, 1934.

C. H. HASKINS, Adelard of Bath, *The English Historical Review*, 1911-1913.

BERNARDUS SILVESTRIS, *Cosmographia* (ou De mundi universitate), Innsbruck, éd. Barach-Wrobel, 1876.

BERNARDUS SILVESTRIS, *Commentaire de l'Enéide*, Greifswald, éd. Riedel, 1924 (authenticité contestée).

E. GILSON, La Cosmogonie de Bernardus Silvestris, *Archives d'hist. doctr.*, 1928.

A. VERNET, B. S. et sa "Cosmographia", *Positions de thèses de l'École nationale des Chartes*, 1937 (p. 167-174).

T. SILVERSTEIN, The Fabulous Cosmogony of B, S. *Modern Philology*, 1948.

GUILLAUME DE CONCHES, Philosophia, *Patr. lat.*, 172.

— *Dragmaticon*, Strasbourg, 1567.

— *Gloses sur Platon (Timée)*, Paris, éd. Jeauneau, 1965.

— *Moralium Dogma philosophorum*, Upsal, éd. Holmberg, 1929 (authenticité contestée).

CHARLES JOURDAIN, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale*, Paris, 1862 (contient des fragments des Gloses sur Boèce, p. 40-82).

J. -M. PARENT, *La Doctrine de la Création dans l'Ecole de Chartres, Paris-Ottawa, 1938 (p. 124-136).*

E. JEAUNEAU, Gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe. Note sur Les manuscrits, *Archives d'hist. doctr.*, 1960.

— Macrobe source du platonisme chartrain, Studii medievali, 1960.

— Notices sur l'Ecole de Chartres, Bernard de Chartres, Clarembaud d'Arras, Guillaume de Conches,Thierry de Chartres, dans le *Dictionnaire des Lettres françaises* (Moyen Age, 1964).

A. CLERVAL, *Les Ecoles de Chartres au Moyen Age*, Paris, 1895.

R. KLIBANSKY , *The School of Chartres, in* CLAGETT-POST-REYNOLDS, *Twelfth CenturyEurope*, Madison, 1961, p. 3-14.

— *The Continuity of a Platonic Tradition during the Middle Ages, Outlines of a "Corpus platonicum medii aevi"*, Londres, 1939 (réimpr. 1950). (La collection. est double: *Plato Arabus* et *Plato Latinus.*

Le tome IV du *Plato Latinus* est intéressant pour le XII^e^ siècle: *Timeus a Calcidio translatus commentarioque instructus,* Londres, Leyde, éd. Waszink-Jensen, 1962.)

N. HARING, *Life and Works of Clarembald of Arras,* Toronto, 1965.

Sur le platonisme médiéval en gńéral, on consultera notamment:

C. BAUMKER, Der Platonismus im Mittelalter, *Beiträge...,* Münster, 1928.

– *Mittelalterlicher und Renaissance-Platonismus, ibid.*

F. GARIN, *Studi sul platonismo medievale,* Florence, 1958.

T. GREGORY, *Platonismo medievale,* Rome, 1958.

IV. – K. WERNER, Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters, *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Wien,* 1873.

T. GREGORY, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres,* Florence, 1955.

B. J. RAMM, *Histoire de l'évolution des idées progressistes en France au début de XII^e^ siècle* (en russe), *Francuzskij Ezogodnik,* Moscou, 1959.

V. – Saint BERNARD, Opera, *Patr. lat.,* 182.

– *Œuvres complètes,* éd. critique, sous la direction de J. LECLERCQ, C.-H. TALBOT et H.-M. ROCHAIS, 3 vol. parus, Rome, 1957-1958-1963.

– *Œuvres choisies,* trad. fr. par M.-M. DAVY, 2 vol., Paris, 1946.

F. GILSON, *La Théologie mystique de saint Bernard,* Paris, 1934.

J. LECLERCQ, *Saint Bernard mystique,* Paris, 1948.

J. LECLERCQ, Saint Bernard théologien, *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis,* t. IX, 1953.

Actes des Congrès de Dijon et de Mayence, sous les titres: *Mélanges saint Bernard* (Dijon, 1953), et *Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker* (Wiesbaden, 1955).

HUGUES DE SAINT-VICTOR, Opera, *Patr. lat.,* 175-177, Paris, éd. Hauréau, 1886.

– *Didascalicon,* Washington, éd. Buttimer, 1939.

– *Epitome,* éd. Baron (*Traditio,* 1955),

F. VERNET, Notice dans le *Dict. de théol. cath.,* 1922.

R. BARON, *Science et Sagesse chez H. de Saint-Victor,* Paris, 1957.
RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Liber exceptionum,* Paris, éd. Chatillon, 1958.
– *De Trinitate,* Paris, éd. Ribaillier, 1958 (trad. fr. par G. SALET, Paris-Lyon, 1959).
G. DUMEIGE, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour,* Paris, 1952.
GODEFROY DE SAINT-VICTOR, *Microcosmus,* Lille-Gembloux, éd. Delhaye, 1951.
– *Fons philosophiae,* Namur-Lille, éd. Michaud-Quantin, 1956.
P. DELHAYE, *Le Microscomus de Godefroy de Saint-Victor,* Lille-Gembloux, 1951.
M.-Th. d'ALVERNY, Achard de Saint-Victor, *Rech. de théol. anc. et méd.,* 1954.
J. CHATILLON, Les régions de la dissemblance et de la ressemblance selon Achard de Saint-Victor, *Recherches august.,* 1962.
- Achard de Saint-Victor et le "De discretione animae,spiritus et mentis" *Arch. d'hist. doctr.,* 1964.
B. SMALLEY, Andrew of St. Victor, *Rech. de théol. anc. et méd.,* 1938.
– *The Study of the Bible in the Middle Ages,* Oxford, 1952 (sur André de Saint-Victor exégète, p. 112-195).
J. CHATILLON, De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus, *Rev. du Moyen Age latin,* 1952 (revue critique des travaux sur l'Ecole de Saint-Victor).
– Notices sur les victorins dans le *Dict. des Lettres françaises* ("Moyen Age", Paris, 1964).

VI. – ABELARD, Opera, *Patr. lat.,* 178.
– *Ouvrages inédits,* Paris, éd. V. Cousin, 1836.
– *Opera,* Paris, éd. V. Cousin, 1849, 1859.
– Logica "Ingredientibus". *Beiträge...,* Münster, éd. Geyer, 1919, 1921, 1927.
– *Theologia "Summi Boni", ibid.,* éd. Ostlender, 1936.
– *Scritti filosofici,* Rome-Milan, éd. Dal Pra, 1954.
– *Dialectica,* Assen, éd. de Rijk, 1956.
– *Abeliardana Inedita,* Rome, éd. Minio Paluello, 1958.

– *Historia calamitatum,* Paris, éd. J. Monfrin, 1959.
– Epistula contra Bernardum abbatem, *Mediaeval and Renaissance Studies,* 1961.
– Nombreuses trad. des *Lettres* d'Abélard et d'Héloïse.
– *Œuvres choisies* (intr. et trad. par M. de GANDILLAC), Paris, 1945.
C. de RÉMUSAT, *Abélard,* 2 vol., Paris, 1845.
E. VACANDARD, *Pierre Abélard et sa lutte avec saint Bernard,* Paris, 1881.
R. M. MARTIN, Pro Petro Abaelardo. Un plaidoyer de Robert de Melun contre saint Bernard, *Rev. sc. phil. et théol.,* 1923.
J. G. SIKES, *Peter Abaelard,* Cambridge, 1932.
H. WADDELL, *Peter Abelard,* Londres, 1933.
J. RIVIERE, Les "Capitula" d'Abélard condamnés au concile de Sens, *Recherches de théol. anc. et méd.;* 1933.
E. GILSON, *Héloïse et Abélard,* Paris, 1938 (2e éd., 1953).
M. de GANDILLAC, Sur quelques interprétations récentes d'Abélard, *Cahiers de Civilisation médiévale,* Poitiers, 1961.
J. JOLIVET, Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard, *Archives d'hist. doctr.,* 1963.
– Abélard et le philosophe, *Revue d'hist. des religions,* 1963.

VII. – GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, Opera, *Patr. lat.,* 1
– *Epistola ad Fratres de Monte Dei,* Paris, éd. M.-M. Davy, 194u . *d'or aux Frères du Mont-Dieu,* Paris, éd. Déchaney, 1956).
– *Meditatives Orationes,* Paris, éd. Davy, 1934.
– *De contemplando Deo et De natura et dignitate amoris,* Paris, ε Davy, 1953.
– *Speculum fidei et Enigma fidei,* Paris, éd. M.-M. Davy, 1959 *(Miroir de la sagesse,* Bruges, éd. Déchaney, 1946).
– *Exposé sur le Cantique,* Paris, éd. Déchaney-Dumontier, 1962.
– *Œuvres choisies,* trad. Déchaney, Paris, 1940.
J.-M. DECHANEY, *Guillaume de Saint-Thierry,* Bruges, 1944.
M.-M. DAVY, *Théologie et mystique chez Guillaume de Saint-Thierry,* Paris. 1954.

VIII. – GILBERT DE LA PORRÉE, Commentaires des Opuscula sacra

de Boèce, *Patr. lat.*, 64 (éd. défectueuse à compléter et corriger par les travaux de N. HARING, dans *Traditio*, 1953; *Arch. hist. doctr.*, 1954. et *Studies and Textes*, I, Toronto, 1955).
— Commentaires sur l'Ecriture, in F. STEGMULLER, *Repertorium biblicum*, II, Madrid, 1950.
A. BERTHAUD, *Gilbert de La Porrée et sa philosophie*, Poitiers, 1892.
S. VANNI-ROVIGHI, *La filosofia di Gilberto Porretano*, Milan, 1956.
S. GAMMERSBACH, *Gilbert von Poitiers und seine Prozesse im Urteil der Zeitgenossen*, Cologne-Graz, 1959.
J. SCHILLER, *Abälards Ethik im Vergleich zur Ethik seiner Zeit*, Munich, 1906.
O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. I, II, III, IV, V et VI, Gemboulx, 1948-1960.
P. DELHAYE, L'enseignement de la philosophie morale au XII^e siècle, *Mediaeval Studies*, 1949.
— "Grammatica" et "Ethica" au XII^e siècle, *Rech. de théol. anc. et méd.*, 1958.
P. MICHAUD QUANTIN, *Sommes de casuistique et Manuels de confession au Moyen Age*, Louvain-Lille-Montréal, 1962.

X. — ALAIN DE LILLE, Opera, *Patr. lat.*, 210.
— *Anti-claudianus*, Paris, éd. Bossuat, 1955.
— Somme "Quoniam homines", *Archives d'hist. doctr., éd. Glorieux*, 1953.
M. BAUMGARTNER, Die Philosophie des Alanus de Insulis, *Beiträge...*, 1896.
G. RAYNAUD DE LAGE, *Alain de Lille, poète du XII^e siècle*, Montréal-Paris, 1951.
M.-T. d'ALVERNY, *Alain de Lille*, Paris, 1965 (contient des textes inédits).

XI. — P. ALPHANDERY, *Les Idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII^e siècle*, Paris, 1903.
G. THÉRY, *Autour du Décret de 1210*, I: *David de Dinant*, Kain, 1925.
G.-C. CAPELLE, *Autour du Décret de 1210*, III: *Amaury de Bène*, Paris, 1932.
M. KURDZIALEK, Davidis de Dinanto Quaternulorum Fragmenta, *Studia Mediewistyczne*, III, Varsovie, 1963.

P. FOURNIER, *Etudes sur Joachim de Flore et ses doctrines,* Paris, 1909.

–H. de LUBAC, Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture, II, Paris. 1961. (sur Joachim de Flore, P. 437-558).

M.-T. d'ALVERNY, Le Cosmos symbolique du XII^e siècle, *Arch. d'hist. doctr.,* 1953.

E. GILSON, Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant, *Arch. hist. doct.,* 1929.

M.-T. d'ALVERNY, Avicenna Latinus, *Arch. hist. doctr.,* 1952-1965.

XII. – Jean de SALISBURY, Opera, *Patr. lat.,* 199.

– *Policraticus,* Oxford, éd. Webb, 1909 (trad. angl. partielles *in* J. DICKINSON, *The Statesman's Book,* New York, 1927, et J. B. PIKE, *Frivolities of Courtiers and Footprints of Philosophers,* Minneapolis, 1938).

– *Metalogicon,* Oxford, éd. Webb, 1929 (additions et corrections in *Mediaeval Studies,* I, 1941-1943). Trad. angl., Los Angeles, 1955.

– *Historia pontificalis,* Londres, éd. Marjorie Chibnall (avec trad. angl.), 1956.

– *Lettres,* éd. en cours avec trad. angl., par W. J. Millor, H. E. Butler et C. N. BROOKE, Londres, 1955 (t. I).

M. DEMIDUID, *Jean de Salisbury,* Paris, 1873.

C. SCHAARSCHMIDT, *Johannes Saresberiensis,* Leipzig, 1862.

C. WEBB, *John of Salisbury,* Londres, 1932.

H. LIEBESCHUTZ, *Mediaeval Humanism in ihe Life and Writing of J. of S.,* Londres, 1950.

M. DAL PRA, *Giovanni di Salisbury,* Milan, 1951.

G. MAZZANTINI, *Il Pensiero filosofico di G. di S.,* Turin, 1957.

الفصل الرابع
الفلسفة في الشرق

تحددت مصائر الغرب في العصر الوسيط جزئياً بالفتح العربي الذي امتد من الهند الى اسبانيا وتقدم وصولاً الى جنوبي ايطاليا والجزر اليونانية ليقيم ما يشبه الحاجز بين اوروبا وآسيا : وليس يجهل أحد كيف انبسطت في قرن واحد (ابتداء من سنة ٦٣٥) هيمنة العرب على نحو صاعق ، فلم تتوقف ، وقد خارت قواها المتقدمة ، إلا عند أبواب بواتييه سنة ٧٣٢ والتركستان الصيني سنة ٧٥١ . وقد حمل العرب معهم لغة وديانة صارتا منذئذ لغة وديانة لأصقاع شاسعة . وقد فرض القرآن ، بتفاسيره ، نفسه على تلك الأمصار التي كانت مطبوعة بطابع الثقافة الهلنستية القديمة ، أعني سورية ومصر وفارس التي كان لا يزال فيها وجود ، حتى في القرن السادس ، لفلاسفة منصرفين الى شرح افلاطون وأرسطو . وقد ترك مثل هذا الحدث في مجرى تاريخ الافكار أثراً سنبذل قصارانا لتقويمه بحق قيمته في اقتضاب شديد في هذا الفصل .

ينبئنا التاريخ كم كان قليلاً تعداد العرب الاقحاح في تلك الاقاليم المترامية الاطراف التي كانوا يحتلونها عسكرياً ، دونما مساس بالاجهزة الادارية والاجتماعية للبلدان المفتوحة ؛ وحينما تخلعت الامبراطورية وتقطعت أوصالها الى دول مستقلة جنّد خلفاء بغداد ، مثلاً ، في خدمتهم كل

التنظيم المالي والسياسي لملوك الفرس الاقدمين[1] . وشبيه هذه الواقعة تُلحظ ، في ما يبدو ، في الميدان العقلي ايضاً : فـ «الفلاسفة » المسلمون ، ممن اهتدوا الى الاسلام وكتبوا بالعربية وما كان كثيرون منهم من أصول سامية ، وجدوا شطراً من مناهجهم ومن موضوعات تأملهم إما في الكتب اليونانية ، ألتي نقلها النصارى النساطرة،القاطنون في آسيا الصغرى وفارس ، الى السريانية والعربية منذ القرن السادس ، وإما في المأثورات المزدكية التي كانت لا تزال حية في فارس ، بكل ما يخالطها من فكر الهند (روحانية الصوفيين) .

(١)
المتكلمون المسلمون

على أن انتماء أولئك الفلاسفة الى الاسلام يبقى هو الواقعة الأساسية . ومعلوم أن القرآن لم يتمخض عنه أي علم لاهوتي في مجال عقائد الايمان مشابه لذاك الذي كان يبسط هيمنته على أوروبا . ولذلك أسباب عدة : فمعظم المساجلات اللاهوتية أولاً كانت تنبجس عن مسائل نحّاها المذهب القرآني ضمنياً : فلا المساجلات حول الثالوث وطبيعة المسيح ولا تلك التي كانت تدور حول مسألة النعمة لها من معنى في مذهب يسلِّم بوحدانية اللهُ الجوهرية ويجهل جهلاً مطبقاً بأي شيء يشبه من قريب أو بعيد الأسرار ؛ فدين الاسلام يتلخص في كلمة واحدة : الله ، ونبيه محمد الذي أتم رسالة النبيين ابرهيم وعيسى ؛ وهو في إجماله ووضوحه أشبه بمنظر صحراوي ، وما كان له أن يستسيغ الميل الهلّيني الى النظر العقلي المعقد في طبيعة الوجود الالهي . ثم انه لا وجود في الاسلام لأي سلطة روحية موكل اليها أن تبت في أمر العقيدة ؛ فالقرآن لا يبهظ نفسه بأي إضافة تكون لها قوة الإلزام . والاسلام يعرف الأنبياء ويقر بهم

(١) انظر هلفن : البرابرة LES BARBARES ، ك ١ ، ف ١٠ و١١ ، باريس ، منشورات الكان ، ١٩٢٦ .

بشراً أوحي اليهم ، ولكن ليس لنبي ، أياً كان ، أن يضيف الى حرف القرآن حرفاً .

أن كتاب التنزيل ، المعني بالشؤون العملية والقانونية أكثر منه بكثير بالأمور النظرية ، لا يحتوي إلا على عقيدة واحدة ، موصولة النسب بالتوحيد اليهودي : عقيدة إله واحد أحد ، من طبيعة بسيطة ، ومشيئته كلية القدرة وعصي على أحد من البشر أن يرجم بها . ويترتب على هذه العقيدة تصور للكون مضاد في جميع نقاطه لتصور الأفلاطونية المحدثة الذي كان سائداً في البلدان التي فتحها العرب : فمن جهة أولى مشيئة إلهية اعتسافية مطلقة؛ ومن الجهة المقابلة فكرة ذلك النظام العقلاني المنبسط في العالم بموجب الفكر اليوناني . هذا التضارب كان هو الموضوع الوحيد لعلم اللاهوت الاسلامي بحصر المعنى ، أي علم المتكلمين الذين سعوا الى إفحام خصومهم برسمهم صورة متلاحمة للكون وللعالم كما يمكن استخلاصها من القرآن .

لقد تركز النظر العقلي كله حول مسألتين لاهوتيتين خالصتين : نفي التعدد في الله ، ونفي كل قدرة أخرى غير قدرة الله . وبصدد النقطة الأولى كان علماء الكلام المسلمون يتساءلون كيف يمكن وصف الله ، وهو الواحد ، بأنه رحيم ، عليم ، عادل ، الخ . وقد غلا بعضهم حتى نفى عن الله جميع هذه الصفات ؛ بينما اعتبرها بعضهم الثاني ، بدون أن ينفيها ، مجرد كيفيات وجودية ، بها تتجلى ماهية الله ، ولكن من غير أن تضيف الى هذه الماهية شيئاً ؛ على أنها لا تعود والحال هذه صفات ؛ فمن يقل بوجود صفة أزلية الى جانب الله فكأنما يقول بإلهين . وأخيراً أثبتها بعضهم الثالث باعتبارها صفات أزلية تستمد وجودها من ماهية الله .

أما بصدد النقطة الثانية فكان المتكلمون يخشون أن يؤدي كل من القدرية من جهة أولى ، ومن الجبرية التي تسلم بفكرة الضرورة الطبيعية من الجهة الثانية ، الى الحد من قدرة الله . وقد أفضى نفي القدرية ، من قبيل الاستجابة العكسية ، الى ولادة مدرسة المعتزلة في

مطالع القرن الثامن ، وهم فرقة أقروا للانسان ، بحض من واصل بن عطاء، بالحرية والاختيار صوناً لعدل الله ؛ فالله الذي لا يأمر إلا بالخير لا يمكن أن يأمر بفعل الشر ؛ وبمثل هذه الروح التوفيقية قال واصل بن عطاء ، مؤسس الفرقة ، بحالة متوسطة بين المؤمن الصادق والكافر ، هي حالة الفاسق[٢] ، وهي فكرة تعيد الى أذهاننا الحل المعتدل الذي أعطاه أواسط الرواقيين لمشكلة التقدم الخلقي .

أما الجبرية الطبيعية ، فلا بد أن نأخذ في عين الاعتبار ارتباطها الوثيق ، عن طريق المأثور اليوناني ، بصورة عالم قديم دوري التغير وإله فاعل على منوال القوة الطبيعية . وبالمقابل ، فإن دعوى الخلق تترتب عليها لاحتمية جذرية في حدوث الأشياء لا في الآن الأول فحسب ، بل كذلك على مدار الزمن . ومن هنا قالت مدرسة الأشعري (٨٧٦ ـ ٩٣٥)[٣] بنظرية الجوهر الفرد : فاتصالية الجوهر مستحيلة ؛ إذ سيتعين التسليم في حال القول بها بأن الله لم يكن حراً في أن يخلق جزءاً دون سائر الأجزاء ؛ فالأجسام اذن مركبة من ذرات لا امتداد لها تسبح في الخلاء . ولا اتصالية أيضاً لا في الزمان، المؤلف من سلسلة من آناء لامنقسمة، ولا في الحركة ، المؤلفة من طفرات منفصلة ولامنقسمة . ولا ضرورة إطلاقاً لملازمة الصفات للجوهر الفرد ؛ فجميع الجواهر الفردة متماثلة ؛ وما صفاتها ، من لون وحياة ، إلا أعراض مضافة . وليس هناك أخيراً من تلازم ضروري بين وجود هذه الأعراض في الجوهر في لحظة بعينها وبين وجودها فيه في اللحظة التالية ؛ فالاعراض في كل لحظة وآن معلول لخلق مباشر من قبل الله ، وليس ثمة من قانون طبيعي يوجب وجود أي شيء أو عدم وجوده على السواء . وعبثاً نبحث في هذه النظرية الذرية ، التي تريد أن تشهد على قدرة الله ، على شيء يذكرنا من قريب أو بعيد بمذهب أبيقور العقلاني .

---

(٢) تعرف هذه الحالة المتوسطة عند واصل بن عطاء بـ «المنزلة بين المنزلتين» . «م» .

(٣) او ٢٦٠ ـ ٣٢٤ للهجرة . «م» .

(٢)
تأثير أرسطو والافلاطونية المحدثة

انتشر التأثير اليوناني ، المناقض لهذا العلم الكلامي ، بفضل الكتب التي نقلها من اليونانية الى السريانية النصارى النساطرة بوجه خاص . وكان في جملة ما نقلوه ، في مدرسة الرها (٤٣١ ـ ٤٨٩) أولاً ، ثم في أديرة سورية ، وأخيراً في القرن السابع في قنسرين على الفرات ، **الاورغانون** لارسطو ، وكتاب **في العالم** المنسوب الى أرسطو ، ومؤلفات جالينوس . وفي القرن التاسع ، بعد تأسيس بغداد ، نقلت الى العربية كتب كثيرة سواء من السريانية أو اليونانية ، وأنشأ الخليفة نفسه في عاصمته سنة ٨٣٢ شبه معهد للمترجمين . وفي اواخر القرن التاسع كان العربي يملك في لغته جملة مؤلفات أرسطو (خلا كتاب **السياسة**) ، مع شروح الاسكندر وفورفوريوس وثامسطيوس وآمونيوس ويوحنا فيليبون[٤] ؛ وكان في مستطاعه أن يعرف علاوة على ذلك بعض محاورات افلاطون نظير **تيماوس** و **الجمهورية** و**السفسطائي** ؛ وكان في متناوله ايضاً بعض تصانيف مؤرخي الاقوال ، بفضل ترجمة **آراء الفلاسفة** لفلوطرخس[٥] ، وهذا بدون ان نذكر كتب انبادوقلس وفيثاغورس المنحولة.اما في الطب اخيراً فقد نقلت الى العربية كتب جالينوس ، وفي الفلك كتاب **المجسطي** لبطليموس .

كيف استخدم العرب هذه المواد ؟ لقد وجه فهمهم لأرسطو كتابان منسوبان اليه خطأ . فنحو عام ٨٤٠ نقلت الى العربية ، باسم **كتاب الربوبية لأرسطو**[٦] ، مقتطفات مختارة من سبع مقالات من آخر ثلاث **تاسوعات** لافلوطين ؛ وقد سُبِّقت الترجمة بتصدير تضمن عرضاً مقتضباً

---

(٤) عرفه العرب باسم يحيى النحوي . «م» .

(٥) الاسم العربي لبلوتارخوس . «م» .

(٦) ويعرف ايضاً باسم «اوثولوجيا ارسطوطاليس» . «م» .

للنظرية الافلاطونية المحدثة في الاقانيم ؛ هذا التصدير يضيف الى ثلاثية الله والعقل والنفس (وكل حد في هذه الثلاثية يُشتق من سابقه) حداً رابعاً هو الطبيعة ، التي تشتق من النفس ؛ ويقابل كل حد من هذه الحدود الاربعة بعلل ارسطو الاربع : الغائية والصورية والمحرِّكة والهيولانية . وكان بين المقتطفات تمام المقالة الثانية من **التاسوعة** الخامسة ، وفيها تلخيص لكل مذهب أفلوطين . أما الكتاب الثاني المنسوب خطأ الى أرسطو فهو **كتاب العلل** ، ويتضمن مقتطفات من **مبادىء الالهيات** لابروقلس .

هذه المؤثرات وجهت الفلسفة العربية ، بقدر ما ترسمت خطى الفلاسفة اليونان ، نحو تأويل افلاطوني محدث لجملة مؤلفات أرسطو التي يحتل مكانة الصدارة فيها ، فضلاً عن الكتابين المشار اليهما ، مقالة اللام من كتاب **ما بعد الطبيعة** ، والمقالة الثامنة من كتاب **السماع الطبيعي** ، وهما تتضمنان تأملات أرسطو في العقل المحرِّك للافلاك ، وكذلك المقالة الثالثة من كتاب **في النفس** التي تبحث في طبيعة المعرفة العقلية . والحال أنه يعز علينا أن نتصور تبايناً أشد ، من بعض المناحي ، من ذاك الذي يفرِّق بين الروح الارسطوطاليسية والروح الافلاطونية المحدثة : فمن جهة أولى نزعة تجريبية عقلانية وطريقة منطقية وتوجه ايجابي نحو العلم الطبيعي ؛ ومن الجهة المقابلة ضرب من الميتولوجيا يبدو فيه الكون غارقاً في القوى الروحية ولا سبيل الى إدراكه إلا بالحدس .

(٣)
الكندي

السمة التي يتميز بها الفلاسفة العرب هي اليسر الذي ينتقلون به من عقل الى آخر . فأول المشائين العرب المعروفين ، الكندي (المتوفى سنة ٨٧٢)[٧] ، كان رياضياً شغوفاً أشد الشغف بالمعرفة الطبيعية ، وكان

---

(٧) اي ٢٥٩ للهجرة ، وهذا على كل حال تاريخ تقديري ، فلا السنة التي ولد فيها الكندي معلومة ولا كذلك السنة التي مات فيها . «م» .

يقول إن من طلب معرفة البراهين المنطقية فعليه ان يطيل المكوث عند البراهين الهندسية ، ولاسيمـا أنها أسهل فهماً ، لأنها تعتمد على أمثلة حسية . والبرهان عنده ضرب من القياس ، لا بد أن تتوفر فيه أولاً قاعدة صحيحة ، ثم أن يجري تطبيقها بعد ذلك تطبيقاً جيداً[8] . يفترض القياس اذن معارف مسبَّقة ولا تحتمل البرهان ، وهي من انواع ثلاثة : أولاً العلم بوجود الموضوع المطلوب البرهان على محمولاته ؛ وهذا العلم يتوفر بالحواس مباشرة ؛ ثم العلم بالأوليات الكلية التي تُعرف بذاتها نظير بديهيات اقليدس التسع ، وهو علم مشاع لا يتطلب لا تأملاً ولا نظراً عقلياً ؛ واخيراً العلم بالماهية أو بحد الموضوع ، وهو علم من شأنه أن يبرهن على المحمولات توسلاً بالمسلمات .

اننا نذكر ولا بد جميع الصعوبات التي تولدت لدى ارسطو عن نظرية الحد والماهية ، وقد واجه الكندي الصعوبات عينها : فماهية الموجود لا تُعرف لا بالحواس التي لا تبلغ إلا الى الوجود الجزئي ، ولا بالاستقراء الذي لا يبلـغ إلا الى الصفات . لا بد إذن، لاستخلاص الماهية من المعطيات الحسية ، من عملية خاصة ورد وصفها في رسالة في **العقل** . فبموجب الفرضية الأساسية في ميتافيزيقا أرسطو التي تقول إن موجوداً من الموجودات لا يمكن ان ينتقل من القوة الى الفعل إلا بتأثير موجود بالفعل من قبل ، لا بد ان يكون ثمة وجود لـ « عقل هو دائماً بالفعل » ، وشأنه ان يتعقل دائماً الماهيات ؛ وعلى هذا النحو نفهم ان « العقل بالقوة » ، الحاصل في النفس (أي استطاعة تعقل الماهيات) ، يمكن ان يصير « العقل الذي يخرج من القوة الى الفعل » ويفضي الى « العقل المستفاد » ، الذي يقدر على البرهان . وهكذا لا تتم معرفة الماهيات إلا في نفس مؤهلة لاستقبال هذه المعرفة ، وبفضل عقل أول هو دائماً بالفعل ؛ وهذا العقل الاول ، الذي هو الصورة الكلية للاشياء

---

(٨) انظر ترجمة ناجي ، ص ٤٦ .

(الله) والذي يهب الاشياء ماهياتها أو صورها ، هو الذي يهب أيضاً هذه الصور للعقل بالقوة .

(٤)

الفارابي

كانت هذه النظرات في العملية العقلية تنطوي إذن على رشيم نظرية كاملة في الالهيات ، هي تلك التي نلفاها مبسوطة في كتب الفارابي (المولود في نهاية القرن التاسع) . وفيها يلتقي ويتصالب تأثير كل من ارسطو وافلاطون . فعن ارسطو يقبس ثيولوجياته العلوية ، المبسَّطة بالفلكيات العربية : إله علّي فوق العوالم والأكوان ، سماوات متطابقة من ثمانية افلاك متحدة المركز وبعضها يصدر عن بعض ، فلك الثوابت والافلاك التي يحمل كل واحد منها واحدة من السيارات السبع ، ولكل فلك منها حركته الدائرية الخاصة التي يوجهها عقل على حدة ؛ وتحتها اخيراً فلك ما دون القمر . وعن افلوطين (عن طريق **كتاب الربوبية** المنسوب الى أرسطو) يقبس الصورة العامة لتخلُّق الموجودات ، أي شبه قانون مسيرتها من الواحد الى الكثير ، ومن الأزلي الى الزمني والمتغير . فبادىء ذي بدء مبدأ أسمى ، هـو الله ، العليم بماهية ذاته ، والعليم بالتالي بالاشياء طراً ؛ وأول معرفته بها في وحدتها المطلقة ، المطابقة لماهيته بالذات ؛ وذلك هو علمه الأول ؛ ومعرفته بها بعدئذ في التفاصيل اللامتناهية لتعددها ؛ وذلك هو علمه الثاني ، القابل للإرجاع في الحقيقة الى الأول . فكيف ستصدر عن هذه الوحدة المطلقة الكثرة ؟ لنتذكر كيف أن الواحد يتولد عنه ، لدى افلوطين ، العقل ؛ فشيء لامتعين يصدر عن الواحد ، ثم يرتد هذا الشيء الى الواحد فيصير بتأمله إياه وبمعرفته ذاته عقلاً . وهذا عين الوصف الذي نلفاه لدى الفارابي : فمن الواحد الأزلي لا يمكن أن يصدر سوى موجود واحد وأزلي وهو عقل ؛ وبما أنه مشتق ، فهو مركب ؛ إذ ما هو بحد ذاته غير إمكان. يتعين إذن أن نميز فيه معرفته بالمبدأ، بوصفه أس وجوده ؛ ومعرفته بوجوده بوصفه إمكاناً ، أي بمادته (فما المادة إلا

الوجود بالقوة) ؛ ومعرفته بذاته ، أي بصورته أو جوهره . ومن هذه الأطوار الثلاثة من المعرفة تتولد موجودات ثلاثة ؛ فمن معرفته بالمبدأ يتولد عقل ثانٍ يكون بالاضافة اليه ما هو عليه بالاضافة الى المبدأ ؛ ومن مادته تتولد مادة الفلك الأول (هذه المادة الموضعية التي هي مجرد إمكان الحركة الدائرية) ؛ ومن صورته تتولد النفس المحرِّكة لهذا الفلك . على هذا النحو يبدأ فيض العقول والافلاك السماوية بنفوسها بعضها عن بعض ، فكل عقل يولِّد بدوره عقلاً تابعاً له وفلكاً ونفساً محركة ، وصولاً إلى آخر الافلاك ، فلك القمر الذي يوجهه آخر العقول ، « العقل الفعال » .

إن كل عقل أشبه بناموس حركة الفلك . فهو يعرف نظام الخير الذي يفيض عنه ، وبمعرفته إياه يوجده . ومن جهة أخرى، يتخيل كل عقل الحركة التي تحمل فلكه من نقطة الى اخرى ؛ وهذا التخيل هو بدوره خلاق ؛ فهو يخلق ما يكون من نظام في استحالة العناصر في دائرة ما دون فلك القمر .

تحتوي العقول ، وبخاصة آخرها ، أي العقل الفعال ، على نحو غير قابل للقسمة ، جميع ماهيات المحسوسات أو صورها ؛ غير أن هذه الماهيات يفارق بعضها بعضاً في ما دون فلك القمر ، حيث كل موجود هو موجود مفارق للموجودات الاخرى . وإنما بدءاً من حالة التفارق هذه تبدأ المعرفة العقلية في النفس البشرية . فالمعرفة حركة اجتماع هي بالضبط نقيض حركة الانقسام . فالعقل الفعال ، إذ يتوق الى أن يجمع الى أقصى حد ممكن ما كان انقسم وتكثر ، يخلق العقل المستفاد الذي تؤلف الطبيعة البشرية جزءاً منه . ومختلف العقول التي يميزها الفارابي في النفس البشرية لا تعدو أن تكون آناء رئيسية في الانتقال من التكثُّر الى الوحدة . ففي أدنى الدرجات هناك العقل بالقوة ، وهو استطاعة نزع الصور من المادة وتجميع هذه الصور أو تصنيفها ؛ وثمة فوقه العقل بالفعل ، وهو التحقيق الفعلي لهذه الاستطاعة ؛ فالمعقول ، المخالط في الأصل للوهم والمقترن بجزئيات فردية ، يتطهر شيئاً فشيئاً ويصفو ويبين بخروجه من

الحس الى الحس المشترك ، ومن الحس المشترك الى المتخيلة ، حيث يأخذ العقل بالقوة مادة فاعليته التجريدية . وفوق العقل بالفعل ثمة العقل المستفاد الذي يدرك ، برؤيا حدسية ، الصور في وحدة مبدئها . وفوقه أخيراً العقل الفعال ، عقل فلك القمر ، وهو سابق على سائر العقول ومنه تستمد فاعليتها كلها ، إذ هو الذي يخرج بالعقل بالقوة الى الفعل .

على أنه لا يجوز لنا أن نتوهم أن هذه النظرية في المعرفة العقلية تنفي ، في نظر الفارابي ، كل كيفية أخرى في ارتباط النفس البشرية بالموجود الاعلى . فالله ، كما عند افلوطين ، هو تارة الحد الأول في سلسلة من فيوض يحتل فيها العقل البشري مرتبة ومكاناً محددين ؛ وطوراً هو الوجود البسيط ، خارجاً عن السلسلة كلها ، وللنفس سبيل الى التمتع به مباشرة إن هي نحَّت العالم المحسوس . فهو فوق كل شيء ، لا حاجب يحجبه عنا ، ولا عرض يستتر خلفه ، ولا هو بالقريب ولا بالبعيد ، وليس بينه وبيننا من وسيط .

(٥)
ابن سينا

لا يضيف ابن سينا (٩٨٠ ـ ١٠٣٦)[٩] إلا نزراً يسيراً الى ميتافيزيقا الفارابي. فمنطلقه ، هو الآخر ، إله من عقل خالص يعرف جوهر ذاته فيعرف الأشياء قاطبة ، بما فيها الأشياء الفردية والجزئية ، في عللها الجوهرية وماهياتها الخالصة ؛ بل إنه يصف حتى كيفية انبثاق العقول والنفوس المحرِّكة التي تجعل الافلاك تدور في حركة مطردة لتحاكي بقدر المستطاع ثبات العقول التي عنها يكون صدورها .

وكما رأينا لدى الفارابي ، فإن مردّ المعرفة الى فعل العقل الفاعل ، أو عقل فلك القمر ، في العقول المهيأة لأن تنفعل بهذا الفعل ؛ فالعقل الفاعل

(٩) ٣٧٠ ـ ٤٢٨ للهجرة .

«م»

هو الذي يهب المحسوسات صورها أو ماهياتها ، وذلك بقدر ما تكون الهيولى قابلة لاستقبالها ، وهو الذي يحدث في العقول المعرفة . بيد أن ابن سينا يميز بين مراتب عدة للمعرفة : فهناك معرفة المبادىء الأولى أو المقدمات ، ومعرفة المعاني المجردة ، وأخيراً المعرفة بإشراق من الله ، كمعرفة المستقبل مثلاً ؛ والمرتبة الأولى يقابلها « العقل بالملكة » وقد سمي كذلك لأن القوة فيه مهيأة للخروج الى الفعل ؛ والثانيـة يقابلها العقل بالفعل الذي يدرك فعلياً الصور المعقولة التي يدركها بالقوة العقل الهيولاني أو العقل بالملكة ؛ والثالثة يقابلها العقل المنبثق أو العقل الموحى به الذي يأتي من الخارج .

وصف ابن سينا بتفصيل عمل ثاني هذه العقول . فمن خلال تقدم وئيد يتم الوصول الى استنباط المعنى المجرد للشيء المحسوس ؛ وتبدأ العملية بالاحساس الذي لا يستقبل من الموضوع سوى الصورة (ليس الحجر هو الموجود في النفس ، وإنما صورته) ، ولكن بدون أن تكون مبرأة بعد لا من « لواحقها المادية » أي من الطبائع المتأتية من الهيولى والتي تجعل منها فرداً ، ولا من الأعـراض التي تندرج في مقولات أخرى غير الجوهر : مثل الكم ، والوضـع ، الخ . وتحفظ « الفنطاسيا أو المتصوِّرة » ، وموضعها في التجويف الأيسر من الدماغ ، للصورة فرديتها ،ولكنها لا تعتم أن تفصلها عن الشروط المكانية أو الزمانية لوجودها . ثم تقوم « المفكِّرة ، المتخيِّلة أو الجامعة » بالربط بين الصورة وبين صور أخرى مشابهة لها، فيتولد عنها ضرب من معنى ابتدائي لا يكون مبرأ بعد عن الطبائع الجزئية ، وان يكن به نزوع الى الكلي . والصور الذهنية تجعل « الظن » ممكناً ، وبه تميز الشاة ، مثلاً ، الذئب من سائر الحيوانات ، بدون أي تعقل . وفي الصور الذهنية ، التي جرى إعدادها على هذا النحو ، تكتشف النفس الناطقة ، تحت تأثير العقل الفاعل ، الصور المجردة(١٠)

---

(١٠) او المنزوعة ، لأن ابن سينا يطلق على عملية التجريد ABSTRACTION اسم «النزع» . «م» .

التي بدءاً منها تغدو العمليات المنطقية والادراكية ممكنة .

غير أن ابن سينا يقر بضيق حدود هذه المعرفة العقلية لدى الانسان ؛ فالانسان لا يستطيع أن يعرف ماهية الاشياء ، وإنما فقط ما هو غير مفارق لها أو ما هو خاصتها ؛ فما يعرفه عن الجسم ، مثلاً ، ليس ما هو كائن عليه ، بل كونه له أبعاد ثلاثة ؛ فالماهيات تُستنتج فقط من الخاصات(١١) . بيد أنه في وسع النفس مع ذلك أن تبلغ الى مرتبة أعلى من الكمال : ففي حالة النوم تتجرد النفس من الجسم وتكون اكثر استعداداً لاستقبال فعل العقل الفاعل الذي يحدِث ، بالماسة مع القوة المتخيِّلة ، الرؤيا المعلنة عن الغيب ؛ وبعد الممات سترقى النفس الى معرفة أكمل بعد. فابن سينا يرتبط ، في شطر بكامله من فكره ما تسنى للغرب اللاتيني الاطلاع عليه ، بمأثور الصوفيين الفرس .

كان من معاصريه ابن الهيثم (٩٦٥ ـ ١٠٣٨)(١٢) ، وقد كان لكتابه **المناظر** وبحثه في البصريات أثر عظيم على اللاتين في القرن الثاني عشر : وهو واضع تحليل في الادراك البصري لا يزال ، الى يومنا هذا ، نموذجياً ، وسوف نلتقيه عند فيتلو .

(٦)
الغزالي

آثار الغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١)(١٣)، الذي علَّم في دمشق والقدس، شاهد لنا على القلق الذي ابتعثه انتشار المشائية في ديار الإسلام : فكتابه **تهافت الفلاسفة** يرمي ، بعد عرض المشائية ، الى تفنيدها . فقد طعن في

---

(١١) LIBER APHORISMORUN DE ANIMA (**كتاب شفاء النفس**) ، ترجمة اندريه دي بلّون ، ص ١٠١ ـ ١٢١ .

(١٢) ٣٥٤ ـ ٤٣٠ هـ . وابن الهيثم يعرف في اللاتينية باسم ALHAZEN . «م» .

(١٣) ٤٥٠ ـ ٥٠٥ هـ . «م» .

دعوى قدم العالم وقال إنها تجرح الارادة التي يستوي عندها كل شيء التي ينبغي أن تُسند الى الله ، إذ تفرض عليه من الأزل اختيار نظام محدد ؛ فلا تناهي الزمن الماضي يلزم عنه الرجوع الى لانهائية العلل ، وهو مستحيل ، لأن العدد اللانهائي محال ، إذ لا هو شفع ولا وتر . وفي رأيه ان الفلاسفة ما استطاعوا أن يبرهنوا أيضاً لا على وحدة الله ، ولا على روحانية النفس ، ولا على لزوم العلّية .

من العسير على أي حال تحديد موقف الغزالي الخاص ؛ فعلى حد رواية ابن رشد ، لم ينتم الغزالي الى أي من الفرق : فهو أشعري مع الاشعريين ، وصوفي مع الصوفية ، وفيلسوف مع الفلاسفة ، وقد شاء ، بكتابه **التهافت** ، أن يتقي شر الفقهاء الذين كانوا في كل آن وزمان ألد أعداء الفلاسفة(١٤) . وسواء أكان من الشكاك أم لم يكن ، فإن كتاباته تطالعنا بنقد شكي للمعرفة ، يناظر تياراً أصاب حظاً واسعاً من الانتشار في ديار الاسلام في ذلك العصر : عدم يقين الحواس التي ينقض بعضها بعضاً وينقضها العقل ، وعدم يقين العقل الذي كما أن مبادئه تحكم على الحواس كذلك فإنها قابلة هي نفسها لأن يُحكم عليها بمبادىء تبقى مجهولة منا ؛ وهذه المحاجّة ، التي نلفاها لدى عديد من المفكرين العرب الآخرين(١٥) ، هي هي محاجة الشكاك اليونان القديمة .

(٧)
العرب في اسبانيا
ابن رشد

ينتمي الفلاسفة ، الذين ما يزال علينا أن نتكلم عنهم ، الى اسبانيا

---

(١٤) نقلاً عن فورمس ، في باومكر : **مساهمة في فلسفة العصر الوسيط** BEITRAGE ZUR PHILOSOPHIE MITTELATERS ، م ٣ ، ص ٥١ .

(١٥) انظر كارا دي فو : **الغزالي** GAZALI ، ص ١١٥ و٤٥١ .

الاسلامية الزاهرة في القرن الثاني عشر . فابن باجة ، المولود في سرقسطة والمتوفى سنة ١١٣٨[١٦] ، أراد في كتابه **تدبير المتوحد** أن يصف مختلف الاحوال والمراتب التي ينبغي أن يمر بها الانسان المتوحد ليصل ، بمعزل عن كل تأثير اجتماعي ، الى الاتحاد بالعقل الفعال ، وليصير من ثم عضواً في مدينة فاضلة تجهل العدالة والطب اللذين هما من قسمة مدائننا الفاسدة التي كتب عليها أبداً أن تصارع الادواء والشرور ؛ وطريق الانسان المتوحد الى ذلك أن يرقى من الصور الهيولانية المجردة التي وصفها الفلاسفة ، الى الصور المعقولة التي هي مفارقة للهيولى بذاتها ، لا بالعقل كما عند السابقين ؛ وهذه الصورة المعقولة تقبل الرد في خاتمة المطاف الى الوحدة .

اما ابن طفيل (١١٠٠ ـ ١١٨٥)[١٧] ، من مواليد قادس ، فقد تخيل في قصته الفلسفية **حي بن يقظان** ما يمكن أن يكونه الانسان المتوحد ، كما تصوره ابن باجة ، فيما لو قيض له ان يرى النور على الارض ، في جزيرة غير مأهولة ؛ فهو سيجعل منطلقه في هذه الحال المعارف الحسية ، ثم سيترقى الى الصور المجردة للاجسام ، وختاماً الى الله ، بعد أن يكون نضا عنه ثوب الحواس .

اخذ ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨)[١٨] ، المولود في قرطبة ، على عاتقه بوجه خاص أن يعرِّف بحقيقة مذهب أرسطو ازاء تدليس شرّاحه عليه . ونقطتان ينبغي التنويه بهما هنا : نظريته في توليد الصور الجوهرية ، ونظريته في العقل بالملكة . وأولى النظريتين موجهة ضد ابن سينا : ففي التوالد الذاتي تظهر الصورة الجوهرية ، في الطبيعة ، وكأنها شيء جديد مطلق الجدة لم يكن محتوى من قبل في المادة ؛ غير أن ذلك هو ما يحدث ، في نظر ابن سينا ، في كل كون وتولد ؛ والطبيعة بذاتها لا تولِّد

(١٦) ٥٣٣ هـ . وابن باجة يعرف في اللاتينية باسم AVEMPACE . «م» .

(١٧) ٤٩٤ ـ ٥٨١ هـ . واسمه باللاتينية ABUBACER . «م» .

(١٨) ٥٢٠ ـ ٥٩٥ هـ . واسمه باللاتينية AVERROÈS . «م» .

سوى تراكيب تنشأ عن التفاعـل بين الطبائع الأربع الأولى او الفعالة ، وهي البارد والحار ، اليابس والرطب ؛ والصورة الجوهرية ، التي تجعل من تركيب بعينه هذا الموجود أو ذاك ، انما تصدر عن « واهب صور » DATOR FORMARUM، متصوَّر على انه عقل علوي ومن خارج الطبيعة . ويأخذ ابن رشد على ابن سينا أنه يجعل على هذا النحو من الموجود الطبيعي لا موجوداً واحداً ، بل موجودين اثنين متضامَّين متولدين عن عاملين متمايزين ؛ ومن رأيه ، هو ، ان صورة جوهرية جديدة تُطبع في مادة ما بفعل صورة أخرى موجودة من قبل في مادة ما (ذلك هو الكون المسمى بالمشارك : الانسان يلد الانسان) ، بدون أن تكون هناك حاجة الى التعلل بواهب صور من خارج المادة . فالجسم الذي يملك صورة جوهرية قادر أولاً ، بقواه الفعالة ، أن يحوِّل المادة الى الحد الواجب لتقبل الصورة ، وان يولِّد بعد ذلك الصورة من المادة التي يكون قد تم تحويلها على ذلك النحو .

اما نظريته في العقل فموجهة ضد تأول الاسكندر الافروديسي . فمعلوم أن العقل ، في العقل بالفعل ، هو هوالمعقول الذي يتعقله : والحال ان المعقول أزلي ؛ فالعقل اذن أزلي مثله : لكن ان تكن الذات التي تتعقل المعقولات أزلية ، فلنا أن نتساءل كيف سيكون في مستطاعنا ، نحن القابلين للفناء ، أن نتعقلها ؛ وعليه ، فإن الاسكندر ، إذ يجعل من العقل الهيولاني ، الذي هو حاصل فينا ، موجوداً مخلوقاً وقابلاً للفناء ، يعجز عن أن يعلل لنا كيف نتعقلها . لا بد إذن أن يكون العقل الهيولاني ، ان كانت له القدرة على التعقل ، غير مخلوق ولا يعتريه الفناء وواحداً في الناس قاطبة . لكن الصعوبة لا تخلي في هذه الحال مكانها إلا لعكسها : فما تعليل فاعليتنا العقلية الخاصة التي تبدأ في آن معلوم من الزمان ؟ الجواب الوحيد الممكن هو التسليم بأن هذا الفعل العقلي ليس تعقلاً جديداً ، ليس فعلاً يوحدنا في ذلك الآن بالعقل الفاعل ؛ فما يأتي منا ، وما يفنى بفنائنا ، هو ذلك الاستعداد البسيط ، الذي يقال له العقل المنفعل والذي يتمثل في ما

تيسره لنا حالة تصوراتنا من قدرة على استقبال الفيض الأزلي للعقل الفاعل .

لنا عودة الى ما آلت اليه الرشدية لدى اللاتين ، ولكن حسبنا هنا أن نقول إن الدين والفلسفة لا يتصادمان في نظر ابن رشد ، وانما يمثلان مرحلتين من الفكر ؛ فالدين يلقي حجاباً دون الحقائق التي يكشفها الفلاسفة ، لكي يجعلها في متناول فهم العوام ؛ ولكن معرفة هذه الحقائق هي العبادة التي يؤديها الفيلسوف لله .

(٨)
الفلسفة اليهودية
حتى القرن الثاني عشر

في العالم العربي تطورت ، في القرون نفسها ، الفلسفة العبرية . فالقبالة KABBALE لا تشير الى مذهب خاص بقدر ما تمثل الشكل اليهودي من التصوف الافلاطوني المحدث ؛ فحيال التلمود ، أي الشرح الفقهي والحرفي للشريعة الموسوية ، تجسد القبالة ذهنية مشابهة لتلك التي كانت رأت النور لدى فيلون الاسكندري: المعنى الروحاني للأحرف والاعداد التي هي إشارات تسمع بها الحكمة الالهية صوتها للبشر ؛ التوافق الخفي بين هذه الاحرف وبين تركيب العالم ، وتقسيمات السنة ، وهيئة الانسان ؛ المنهج المجازي الذي يتيح لمستعمله ان يستشف في كل لفظة من ألفاظ الشريعة معنى سامياً وسراً سنياً ؛ ميتولوجيا القوات والملائكة التي تضاعف الوسطاء بين الله ومخلوقاته ؛ ولا حاجة الى القول إن شيئاً من هذا لا يبدو جديداً مبتكراً .

إسحق الاسرائيلي ، وهو يهودي من مصر (من ٨٤٥ الى ٩٤٠) ، كان افلاطونياً محدثاً يتطلع ، سواء أتكلم في الميتافيزيقا أم في نظرية المعرفة ، الى الاهتداء الى تسلسل هرمي ينبثق فيه الادنى من الاعلى ويكون

بمثابة ظل له : العقل ، النفس الناطقة ، النفس الحيوانية ، النفس النباتية ؛ وفي العقل نفسه العقل بالفعل ، العقل بالقوة ، المخيلة ، الحس ؛ وما الى ذلك من طرائق التصنيف التي بتنا نعرفها . على أن هذا التقميش كان نافعاً وليس منعدم الاهمية تاريخياً ، وذلك ما دام اللاتين في القرن الثالث عشر سيجدون في مصنفه **كتاب التعاريف** التعريف المشهور للحقيقة : المطابقة بين الشيء والعقل ADAEQUATIO REI ET INTELLECTUS .

وحاول سعديا[19] (٨٩٢ ـ ٩٤٢)، وهو يهودي آخر من مصر عاش في جنوبي العراق ، في **كتاب الايمان والعلم** ، الذي وضعه سنة ٩٣٢ ، أن يحدد نصيب كل من العقل والوحي في الشريعة . فالوصايا التي تأمر بالتعبد لله وتنهى عن التجديف باسمه ، وتلك التي تنهى الناس عن ايذاء بعضهم بعضاً ، هي وصايا عقلانية ؛ بيد أن ثمة وصايا غيرها لا يمكن إلا أن تكون موحى بها ، وهي تلك التي لا شأن يذكر لموضوعها بحد ذاته وإنما يصير ناموساً بارادة الله ؛ هذه الوصايا الثواني لازمة لتنفيذ الأولى التي لا تعيّن ، لشدة عموميتها ، ظروف تطبيقها . فكيف يجري تحريم السرقة ، إن لم يتم أولاً تعريف الملكية ؟

انما في اسبانيا وفي المغرب تطورت الفلسفة اليهودية . فقد كتب سليمان بن جبرول (١٠٢٠ ـ ١٠٧٠) ، من مواليد مالقة ، **ينبوع الحياة** الذي كانت له أهمية تاريخية كبرى ، إذ صار في القرن الثالث عشر واحداً من المصادر الرئيسية للافلاطونية المحدثة . ويتضمن الكتاب ، في المقام الاول ، تصنيفاً لمراتب الموجودات : أولاً الله المتسامي فوق كل شيء ، ثم الارادة ، ثم الصورة التي تعين الهيولى ولا تحتمل أن تفارقها . والموضوع الاول لكتاب **ينبوع الحياة** دراسة الصورة والهيولى ؛ والفكرة العامة لهذه الدراسة هي التالية : «جميع الاشياء التي تفيض عن أصل يلتئم شملها

---

(١٩) واسمه بالكامل سعديا بن يوسف الفيومي . «م» .

عندما تداني أصلها ويتفرق عندما تنأى عنه » . ففي أعلى المراتب الصورة الكلية التي تحـوي جميع الصور الاخرى متحدة فيها : وفي أدنى المنازل المحسوسات التي تحتوي بدورها على جميع الصور ، وانما مشتتة ومفارقة بعضها بعضاً ؛ وبين المنزلتين موجودات من مثل العقل الذي يحتوي على جميع الصور ايضاً متحدة وانما متمايزة مع ذلك . ومبدأ ابن جبرول الثاني أنه لا وجود لصورة بلا هيولى ؛ ولكن كل درجة من درجات الوجود تناظرها هيولى تكون أدنى الى الكمال كلما كانت الدرجة أعلى : ذلك أن قوام كمال الهيولى أن تتقبل الصور في اعظم حال ممكن من الاتحاد . ومن هنا كان ترتيب **ينبوع الحياة** بدءاً من أدنى المراتب ، أي مرتبـة الجواهر الجسمية : فهو يدرس على التوالي الهيولى الجسمية التي تثبِّت الصفات الحسية ، والهيولى الروحية التي تثبِّت صورة الجسم الجوهرية ، وهيولى الجواهر الروحية الوسيطة (النفوس) ، وهيولى الجواهر البسيطة (العقول) ، وأخيراً الهيـولى الكلية التى تثبِّت الصورة الكلية .

واضحة للعيان هنا المكانة التي تشغلها المعرفة العقلية في هذا التراتب الهرمي ؛ فالصور قائمة في العقل مجتمعة ومتحدة به اتحاداً روحياً جوهرياً ، لا اتحاداً عارضاً كذاك الذي يقرنها الى الاجسام : وهذه سمة أساسية من سمات الافلاطونية المحدثة التي لا تضيف المعرفة الى الوجود ، بل تعتبرها بحد ذاتها منزلة من منازل الوجود تندرج ما بين الواحد والمتعدد .

في اسبانيا ايضاً تطورت ، في القرن الحادي عشر ، الحركة التقـوية الصوفية التي أزاح السِّتر عن وجودها مؤخراً ترجمة كتاب ابن باقودا[٢٠] ، المعروف باسم **المدخل الى فرائض القلوب** .

اما موسى بن ميمون الذي ولد في قرطبة (١١٣٥) وتوفي في القاهرة

---

(٢٠) الاسم الكامل لهذا الفيلسوف اليهودي ، المتأثر باخوان الصفاء ، هو باخيا بن باقودا . «م» .

(١٢٠٤) فهو في المقام الاول ، وفي كتابه **دلالة الحائرين** ، حاخام يشرح بسريعة ولا يتطرق الى الموضوعات الفلسفية ، ومسائل العقول المفارقة ، وحركات الافلاك ، والصورة والهيولى ، إلا ليفهم التوراة فهماً افضل . فالنظر الفلسفي مستقل بذاته (كما سيرى القديس توما الاكويني) ؛ لكنه يؤكد حقائق الشريعة . هذا الموقف يحيط فكر ابن ميمون ببعض الالتباس، أو يجعل له على أي حال جملة من مظاهر متنوعة لا تتفق فيما بينها . فعندما يتصدى ابن ميمون للبرهان فلسفياً على وجود وحدة الله ، مثلاً (المقالة الثانية) ، نراه يقبس عن المشائين محاجّة تقوم على مسلمتهم في قدم العالم : فعن طريق النظر في حركة الافلاك السماوية التي لا بداية لها ولا نهاية يتوصل الى استنتاج محرك لامتناهٍ هو الله . بيد أنه لا يسلم مع ذلك بقدم العالم إلا على سبيل الفرض ولكي تكون المحاجة ممكنة . زبدة القول ، إن نظام العالم كما يتصوره ، مثله في ذلك مثل جميع الفلاسفة العرب ، هو نظام الافلاك المتحدة المركز ذو الاصول الارسطية ؛ لكنه يبدي ، في هذا المجال ، عن تشكك كبير حول صحة ذلك التصور التي لا يرى من سبيل الى البرهان عليها .

لقد كان الشغل الشاغل لابن ميمون ، في ما يظهر ، الدور الفكري والاجتماعي للنبي[٢١] . «النبوة فيض عن الله يطفح ، بالماسة مع العقل الفعال ، على القوة المتعقة أولاً ثم على القوة المتخيلة . فإذا طفح على القوة المتعقلة وحدها ، أنجب العلماء النظريين ؛ واذا طفح على العقل والمخيلة معاً ، أنجب الانبياءبحصر المعنى ، وهم لا غنى عنهم لجمع شمل الناس في مجتمع كامل ولتنظيم أفعال أفراد البشر الذين يجاوزون في تنوعهم ، وبالتالي في منازعاتهم الممكنة ، كل ما يمكن ان تقع عليه العين لدى الانواع الاخرى » .

---

(٢١) دلالة الحائرين GUIDE DES EGARÉS ، ترجمة مونك ، ص ٢٨١ .

(٩)
الفلسفة البيزنطية

كانت مدينة قسطنطين تتوفر ، في العصر الوسيط ، على جميع المصادر والمظان لمواصلة التقليد الفلسفي اليوناني ؛ ولكنها كانت مدينة رجال أعمال وقانون ولاهوت ، فما كانت تسيغ ذلك ؛ وقد كان تعداد كراسي الفلسفة في جامعة القسطنطينية زهيداً لا يذكر بالقياس الى تعداد كراسي السفسطة وأحكام القضاء[٢٢] . ومن ثم لم يبرِّز فيها سوى علامين وشراح كانت المسألة الحية الوحيدة في نظرهم هي مسألة الخصومة بين افلاطون وارسطو . فالعلامة فوتيوس (٨٢٠ ـ ٨٩٧) ، الذي حفظ لنا في مصنفه **خزانة الكتب** مقتطفات وخلاصات شتى من الفلاسفة اليونان ، يميل الى الانتصار لارسطو . وعلى العكس منه أخذ بسيلوس (١٠١٨ ـ ١٠٩٨) موقف المحامي عن افلاطون ؛ فافلاطون هو اللاهوتي الحق ؛ «أما أرسطو فما طرق باب العقائد اللاهوتية في الاغلب إلا من زاوية بشرية مسرفة» . وقد كانت آثار بسيلوس ، بعظيم حجمها ، منطلقاً لذلك التيار الفلسفي الافلاطوني الذي غمر مده ، عبر بليثون وبيساريون ، ايطاليا عصر النهضة وسائر انحاء الغرب . من المهم اذن بالنسبة الى تاريخ الافكار ان نحدد بدقة كنه افلاطونيته . فقد كان ملهمه الاول أبروقلوس ، « ذلك الرجل المتفوق في طبيعته ، الذي ما ترك شأناً من شؤون الفلسفة إلا وتعمَّقه » . ويحدِّث ايضاً فيقول : «لقد اتجهت صوب افلوطين وفورفوريوس ويامبليخوس ، لأتوقف عند أبروقلوس الباهر كما لو عند مرفأ وسيع . وهو الذي أمدني بالعلم وبصحيح الافكار »[٢٣] . وما كان لهذا المذهب إلا أن يحظى اكثر من أي مذهب آخر باعجاب مفكر ذي ثقافة قانونية نظير بسيلوس . وقد تجشم مشاق جمة ليحيي تلك الفلسفة

---

(٢٢) **القانون الثيودوسي** ، الباب ١٤ ، الفصل ٩ ، المادة ٣ : ٥ كراسي للخطابة ، و٢٠ كرسياً للنحو والصرف ، وكرسيان للعلوم القانونية ، وكرسي واحد للفلسفة .

(٢٣) انظر زرفوس: **ميخائيل بسيلوس** MICHEL PSELLOS ، ص ١٩٣ .

الوثنية ؛ فعلى منوال القديس يوحنا الدمشقي الذي كان يندد بـ«الأضاليل الشيطانية للحكماء الوثنيين » ، كان رهبان جبل اولب ، ممن كان يريد أن يرفع من قدر افلاطون في عيونهم ، يصمون الفيلسوف الاثيني بأنه «شيطان هليني » . ولكن هل فعل شيئاً آخر ، كما قال في رده على ملامة صديقه كسيفيلان له ، سوى أنه سار على خطى الآباء القبادوقيين بتجنيده افلاطون للذود عن حياض العقائد المسيحية ؟ «أليست مذاهب افلاطون في العدالة وخلود النفس منطلقات لمذاهب مماثلة عند بني جلدتنا ؟ »[٢٤] . وفي جامعة بيزنطة ، التي جددها قسطنطين مونوماكس[٢٥] ، بذل بسيلوس قصاراه لإحياء تقليد التعليم الافلاطوني المحدث ، على أساس العلوم التي عدَّدتها المقالة السادسة من كتاب **الجمهورية** ، والتي كانت تُدرَّس في كتب نيقوماخس الجيراسي واقليدس وديوفانطس في ما يتصل بالرياضيات ، وفي كتب بطليموس وابروقلوس في ما يخص الفلكيات ، على حين كان كتاب ارسطوكسانس هو المعتمد في تدريس الموسيقى ؛ وتأتي في منزلة أعلى الفلسفة التي تبدأ بمنطق أرسطو وتختتم بشروح ابروقلوس ؛ وفي منزلة أعلى منها أيضاً التفسير المجازي للنصوص الملهمة ، نظير قصائد اورفيوس أو العرافات الكلدانية . ولم يكن في هذا كله أي مطلب ذي أصالة . وقد كتب بنفسه يقول : «لا فضل لي سوى أنني غرفت بعض المذاهب الفلسفية من نبع انقطع مسيله»[٢٦] . وكانت نتيجة ذلك مذهباً عقلانياً حازماً تأدى به الى ان يهاجم (كما كان فعل افلوطين) خرافات عصره ، وعلى الاخص اعتقاد أهل زمانه بالجن ؛ وذلك كان مأخذه أصلاً على البطريرك ميخائيل كيرولاريوس[٢٧] : فبسيلوس كان عاقد

(٢٤) **المؤلفات الكاملة** ، طبعة ساتاس ، ص ٤٤٤ .

(٢٥) قسطنطين مونوماكس : امبراطور بيزنطة من ١٠٤٢ الى ١٠٥٥ . «م» .

(٢٦) زرفوس : **ميخائيل بسيلوس** ، ص ٤٠ .

(٢٧) ميخائيل كيرولاريوس : ولد نحو ١٠٠٠ . بطريرك القسطنطينية من ١٠٤٣ الى ١٠٥٩ . انجز الانفصال بين الكنيستين الشرقية والغربية (١٠٥٤) . «م» .

العزم على أن يبقى ميتافيزيقياً يُعمل النظر العقلي ، لا أن يزيغ نحو السحر الابيض والاتصال بالارواح السماوية (الثيورجيا) .

ان التقليد الذي عمل ميخائيل بسيلوس على إحيائه تواصل من بعده على يد تلميذيه ميخائيل الافسسي ويوحنا ايطالوس اللذين عكفا بلا كلل على نسخ الشروح الافلاطونية المحدثة على أرسطو أو افلاطون . وكان اسطراطس ، تلميذ ايطالوس ، أسقفاً في نيقيا ، وقد أُخذ عليه تدريسه للمذهب الافلوطيني في الاقانيم ، وهو عين المذهب الذي سيدرِّسه أبيلار بعيد ذلك بقليل في باريس . ولئن يكن اللاهوتيون شنوا حرباً عواناً على افلاطونية أبروقلوس المحدثة (بين ايدينا ، على سبيل المثال ، رد على **مبادىء الالهيات** لابروقلوس بقلم نيقولا المودوني من القرن الثاني عشر)[٢٨] ، فقد استمر هذا المذهب في القرن الثاني عشر مع ميخائيل ايطاليقوس ونقفور بليميدس ، وفي القرنين الثالث عشر والرابع عشر مع جورج أكروبوليتس ، ويوسف ، وثيودور ميتوشيتا ، ونقفور غريغوراس ، وفي القرن الخامس عشر مع ديمتريوس قيدونيس ، وجيميست بليثون الذي أدخل الافلاطونية الى بلاط آل ميديشي في فلورنسا وانتصر تكراراً لافلاطون على المشائين .

ويلوح أنه رأى بمنتهى الجد في الافلاطونية نقطة ارتكاز لديانة عالمية . كتب جورج التريبيزوندي يقول : «سمعته يقول ، يوم كنا في فلورنسا ، إنه لن تنقضي سنوات قلائل حتى يكون البشر جميعاً ، في الارض قاطبة ، قد اعتنقوا بقبول مشترك وبروح واحد ديناً واحداً ... فلما سألته أسيكون دين عيسى أم دين محمد أجابني :لا هذا ولا ذاك ، وانما دين ثالث لن يكون مختلفاً عن الوثنية »[٢٩] . ذلك هو المآل الذي انتهت اليه الحركة التي كان استهلها بسيلوس .

---

(٢٨) نشره فومل ، فرانكفورت ، ١٨٢٥ .

(٢٩) ترجمة بوافان ، مذكرات اكاديمية النقوش MÉMOIRES DE L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS م ٢ ، ١٧١٧ ، نقلاً عن زرفوس ، ميخائيل بسيلوس ، ص ٢٣٩ .

في قبالة بليثون حامي ثيودورس الغزاوي ، في القرن الخامس عشر ، عن المأثور القديم القائل بتوافق افلاطون مع ارسطو[٣٠] . ومهما يكن من أمر فإن الشروح على أرسطو تواصلت في بيزنطة على امتداد تلك الحقبة : فبين تلامذة ميخائيل بسيلوس بالذات شرح ميخائيل الافسسي جزءاً من **الاورغانون** والمقالة العاشرة من **الاخلاق النيقوماخية** ؛ وشرح يوحنا ايطالوس كتاب **في العبارة** ؛ كما شرح اوسطراطس **الاخلاق النيقوماخيـة والتحليلات الثانية** . وقد بسط أو لخص كل من نقفور بليميدس وجورج باشيمير (١٢٤٢ - ١٣٠١) وصوفونياس ويوحنا بيدياسيموس وليـون ماجنتينوس ، في القرن الرابع عشر ، كتب أرسطو في المنطق وعلم النفس ، ونسخوا شروح سمبليقيوس وآمونيوس .

يجدر بنا أخيراً أن نشير ، ولو مجرد إشارة ، بجانب هؤلاء الفلاسفة الرسميين والجامعيين ، الى تيار فكري تصوفي بقي يتابع مجراه في الأديرة ؛ وقد كان من أول مظاهره كتاب **سلّم الفردوس** للقديس يوحنا ، الملقب بأقليماخوس ، رئيس دير جبل سيناء في مطلع القرن السابع ؛ وكتابه هذا ، الذي أصاب شهرة وروج له جرسون في الغرب بوجه خاص ، يتجلى فيه تأثير فكر اكثر شعبية من فكر افلاطون وأرسطو ، ونشيم فيه صدى للفكر الرواقي والكلبي . وبالفعل ، يجعل القديس يوحنا سلّمه على ثلاثين درجة متعاقبة ، والدرجة التاسعة والعشرون هي اللاانفعالية APATHEIA ؛ فاللاانفعالي هو «من جعل جسده غير قابل للفساد ، وسمـا بفكره الى ما فوق الخليقة ، وأتبع له إحساساته كافة »[٣١] . وكان القديس يوحنا يرى في آباء الكنيسة ممن عاشوا في الصحراء في مصر - وهم الذين يروي لنا سير حياتهم كتاب **التاريخ الحميد** - أمثلة مبينة على تلك اللاانفعالية ؛ وهكذا يكون كتابه بمثابة حلقة من حلقات الوصل بين

---

(٣٠) انظر ثيودورس الغزاوي : **في القدر** DE FATO ، تورونتو ، طبعة تايلور ، ١٩٢٥ .

(٣١) مينيي : **تراث آباء الكنيسة اليونانية** PATROLOGIE GRECQUE ، م ٨٨ ، ص ١١٤٨ ب و١١٤٩ أ .

الروحانية المسيحية وبين بيرون وديوجانس .

ان تيار التصوف النظري ، الموصول بدونيسيوس الاريوباجي ، وجد من يتابعه ايضاً في الاديرة اليونانية ، مع المؤلف المجهول الاسم (من القرن الثامن) لشرح لأسفار سليمان مستوحى من المذهب الافلاطوني المحدث لمكسيموس ، تلميذ دونيسيوس ؛ وكذلك مع سمعان (١٠٢٥ ـ ١٠٩٢) الذي ذهب الى أن الحدس الروحاني يتناف والحياة الدنيوية ولا تتاح إمكانيته إلا للرهبان في صوامعهم . وقد اخذ غريغوريوس بالاماس وتلميذه نيقولاوس كاباسيلاس ، اللذان تعاقبا على رئاسة أسقفية تسالونيكي في اواسط القرن الرابع عشر ، بناصر التأمليين HÉSYCHASTES الذين كانوا يقولون بأنه يوجد ، خارجاً عن الثالوث ، نور غير مخلوق يفيض عنه ويضع الصوفي على اتصال بالله ، كتعبير أسمى عن مذهب الانبثاق الافلاطوني المحدث في قلب المسيحية .

ثبت المراجع

Encyclopédie de l'Islam, Paris-Leyde, 1907 sq.

H.CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique,* t. I; *Des origines jusqu'à la mort d'Averroès,* Paris, 1964 (contient la bibliographie la plus récente du sujet).

J. POLLAK, Entwicklung der arabischen und jüdischen Philosophie im Mittelalter *(Archiv für die Geschichte der Philosophie,* 1906 à 1909).

M. HORTEN, *Die Philosophie des Islam,* Munich, 1923.

S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe,* Paris, 1859.

G. QUADRI, *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale,* Paris, 1960.

I. – M. GUTTMANN, *Das religionsphilosophische System der Mutakallimûn nach dem Berichte des Maimonides,* Leipzig, 1865.

D. B. MACDONALD, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory,* New York, 1903.

S. HOROWITZ, *Uber den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalâm,* Breslau, 1909.

J. GOLDZIHER, *Le Dogme et la loi de l'Islam,* Paris, 1920 (rééd. 1958).

I. GARDET-M. M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane,* Paris. 1948.

A. N. NADER, *Le système philosophique des Mo'tazilites,* Beyrouth, 1956.

ABU'L HOSAYN AL KHAYYAT , *Le Livre du triomphe*, trad. NADER, Beyrouth, 1955.

A. J. ARBERRY, *Revelation and Reason in Islam*, Londres, 1957.

F. ROSENTHAL, *The Muslim Concept of Freedom*, Leyde, 1960.

W. M. WATT, *Free Will and Predestination in Early Islam*, Londres, 1948.

II. — F. DIETERICI, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, Leipzig, 1882 (rééd, par A. BADAWI, Le Caire, 1955, avec des éléments de vocabulaire arabo-grec et arabo-latin).

O. BABDENHEWER, *Die Pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de Causis*, Fribourg-en-Brisgau, 1882.

A. BAUMSTARK, *Aristoteles bei des Syrern von V. bis VIII. Jahrhundert*, Leipzig, 1900.

S. HOROWITZ, Uber den Einfluss des Stoizismus aus die Entwicklung der Philosophie im Islam *(Zeitschrift des Morgenlands Gesellschaft*, LVII, 1903).

J. RUSKA, *Das Steinbuch des Aristoteles*, Heidelberg, 1912.

III. — A. NAGY, Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Ishaq al-Kindî, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, Münster, 1897.

T. J. DE BOER, Zu Kindî und seiner Schule, *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 1900.

H. RITTER-R. WALZER, Uno scritto morale di al-Kindi, *Mémoires de l'Academia dei Lincei*, Rome, 1938.

IV. — F. DIETERICI, *Al-Fârâbîs philosophische Abhandlungen*, Leyde, 1892.

— *Der Musterstaat*, Leyde, 1900.

M. HORTEN, Das Buch der Rigsteine Fârâbîs, *Beiträge...*, Münster, 1906.

C. BAUMKER, *Alfârâbî Uber den Ursprung der Wissenschaften*, Münster, 1916.

E. GILSON, Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant, *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age*, 1930.

I. MADKOUR, *La place d'Al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, Paris, 1934.

AL FARABI, *De Platonis philosophia*, Londres, éd. Rosenthal-Walzer, 1943.

– *Philosophy of Plato and Aristotle*, trad. MAHDI, New York, 1962.

V. – AVICENNAE, *Opera*, trad. latine, Venise, 1495, 1508, 1546.

M. HORTEN, *Die Metaphysik Avicennas* (trad. allemande d'une partie du *Kitâb-al-Shifâ)*, Halle, 1907-1909.

N. CARAME, *Avicennae Metaphysices Compendium*, Rome, 1926.

E. GILSON, Avicenne et le point de départ de Duns Scot, *Archives d'histoire littéraire et doctrinale*, 1927.

A.-M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, Paris, 1938.

G. C. ANAWATI, *Essai de bibliographie avicenienne*, Le Caire, 1950.

L. GARDET, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951.

Y. MADAWI, *Bibliographie d'Ibn Sînâ*, Téhéran, 1945.

H. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, 1954.

AVICENNE, *Le livre de science*, trad. ACHENA-MASSÉ, Paris, 1955-1958.

VI. – D. B. MACDONALD, The Life of Ghâzâlî, *Journal of American Orient. Society*, 1899.

M. ASIN PALACIOS, *Algazel*, Saragosse, 1901.

– *La Espiritualidad de Algazel*, 5 vol., Madrid, 1934-1941.

I. GOLDZIHER, *Streitschrift des Ghâzâlî gegen die Bâtiniyya Sekte*, Leyde, 1916 (rééd. 1956).

R. CHIDIAC, *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ*, Paris, 1939.

I. MADKOUR, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris, 1934.

A. BADAWI, *Aristû'inda'l Arab*, Le Caire, 1947.

– *Neoplatonici apud Arabos*, Le Caire, 1955.

R. WALZER, *New Light on the Arabic Translations of Aristotle*, Oriens, 1953.

A. J. WENSINCK, *La pensée de Ghazzâlî*, Paris, 1940.

M. A. H. ABU RIDAH, *Al-Ghazâlî und seine Widerlegung der griechischen Philosophie*, Madrid, 1952.

W. M. WATT, *The Faith and Practice of al-Ghazâlî*, Londres, 1953.

F. JABRE, *La Notion de certitude selon Ghazâlî*, Paris, 1958.

G. VAJDA, *Isaac Albalag, averroïste juif traducteur et annotateur d'al Ghazâlî*, Paris, 1960.

VII. — M. ASIN PALACIOS, El filosofo zaragozano Avempace, *Revista de Aragon*, 1900.

AVEMPACE, *El régiment del solitario*, trad. ASIN PALACIOS, Madrid-Grenade, 1946.

E. POCOCK, *Philosophus autodidactus sive Epistola Abi Jaafar Ibn Thofail*, Oxford, 1671.

L. GAUTHIER, *Ibn Thofail*, Paris, 1909.

— *Hayy ben Yaqdhân, roman philosophique d'Ibn Thofail*, Alger, 1900; rééd. Paris, 1936.

A. GONZALEZ PALENCIA, *El filosofo autodidacto*, Madrid, 1934.

AVERROES, *Commentaires*, II vol., Venise, 1560.

E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, 1852 (8e éd., 1925).

M. J. MULLER, *Philosophie und Theologie von Averroes* (trad. all. du *Fasl al-Maqâl).*

L. GAUTHIER, *Accord de la religion et de la philosophie, traité d'Ibn Rochd*, trad. et comm., Alger, 1905 (rééd. sous le titre Traité *décisif*, 1942-1948).

— *La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909.

M. HORTEN, *Die Metaphysik des Averroes*, Halle, 1912.

— *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift "Die Widerlegung des Gazâlî"*, Bonn, 1913.

S. VAN DEN BERG, *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*, Leyde, 1924.

— *The Incohèrence of the Incoherence* (trad. du Tahâfût al-Tahâfût), 2 vol., Oxford, 1954.

F. ROSENTHAL, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge, 1956.

G. F. HOURANY, *Averroes On the Harmony of Religion and Philosophy* (trad. angl. du *Fasl al-Maqâl)*, Londres, 1961.

AVEMPACE, *Le régime du solitaire*, éd. et trad. espagnole, par L.

ASIN PALACIOS, Madrid-Grenade, 1946.

IBN THOFAIL, *Hayy ben Yaqdhân*, texte et trad. par L. GAUTHIER, Paris, 2e éd., 1936.

AVERROES, *Commentaires*, trad. lat., Venise, 1472, et nombreuses rééditions.

Traité décisif sur l'accord de de la religion et de la philosophie, trad. L. GAUTHIER, Alger, 1942, 1948.

Destruction de la destruction, trad. angl., Oxford, 1954.

L. HANNES, *Des Averroes Abhandlungen "Uber die Môglichkeit der Conjunktion" und "Uber den materiellen Intellekt"*, Halle, 1892.

M. ASIN PALACIOS, *El averroismo teologico de Santo Tomas de Aquina*, Saragosse, 1904.

C. QUIRO RODRIGUEZ, *Averroes, Compendio de Metafisica*, Madrid, 1919.

M. ALONSO, *Teologia de Averroes (Estudios y Documentos)*, Madrid-Grenade, 1947.

VIII. – S. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859; rééd. 1955.

J. GUTTMANN, *Die Philosophie des Judentums*, Munich, 1933 (trad. anglaise, Londres, 1964).

G. VAJDA, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, Paris, 1947.

H. MALTER, *Saadia Gaon, his life and Works*, Philadelphie, 1923.

M. VENTURA, *La philosophie de Saadia Gaon*, Paris, 1934.

A. ALTMANN et S. M. STERN, *Isaac Israeli*, Londres, 1958.

IBN GABIROL, *Fons vitae*, Münster, éd. Baümker, 1892-1895.

– *La Source de vie*, liv. III, trad. BRUNNER, Paris, 1950.

B. IBN PAQUDA, *Introduction aux devoirs du cœur*, trad. CHOURAQUI, Paris, 1950.

MAIMONIDE, *Le Guide des égarés*, trad. MUNK, 3 vol., Paris, 1856-1866; rééd., Paris, 1960.

– *The Guide of the Perplexed*, trad. PINES (avec une importante introduction), Chicago, 1963.

G. SCHOLEM, *Les Grands Courants de la mystique juive*, trad. M.-M. DAVY, Paris, 1950.

– *Ursprung und Anfänge der Kabbala,* Berlin, 1962 (trad. fr., Paris, 1966).

G. VAJDA, *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age,* Paris, 1962.

IX. – Voir le fascicule supplémentaire sur la *Philosophie byzantine.*

الفصل الخامس
القرن الثالث عشر

(١)
سمات عامة

معروف المديح العظيم الذي كاله أوغست كونت[١] للقرن الثالث عشر : فهو العصر العضوي الأمثل الذي حقق الوحدة الروحية ، أو الكاثوليكية الحقة . وصوب هذا القرن تتجه أحلام جميع أولئك الذين يقدِّرون أن السلم الاجتماعي مستحيل إذا لم يقم على أساس ايمان مشترك يوجه الفكر والعمل ويستلحق به الفلسفة والفن والأخلاق .

ربما كان من المحقق أنه لم يمر عصر توطدت فيه أطر الحياة الروحية وتوضحت كالقرن الثالث عشر . كانت الظروف عهدئذ مناسبة للغاية ؛ فقد كانت نهضة المدن القوية والتجارية تيسر ، شأنها دوماً، تبادل الأفكار الايجابي ؛ وجامعة باريس ، التي سنرى عما قليل خطورة الدور الذي لعبته في الحياة العقلية للقرن الثالث عشر ، تبقى مستغلقة على الفهم بدون باريس فيليب أوغست ، عاصمة المملكة التي غدت أقوى ممالك أوروبا

(١) نظام السياسة الوضعية SYSTÈME DE POLITIQUE POSITIVE ، ص ٤٨٨ ، طبعة كريس ، ١٩١٢ .

واجتذبت اليها الأغراب من كل أمة وملة : فلا أثر البتة لأية نزعة حصرية قومية في ذلك التعليم الذي كان يعطيه ، بلغة مشتركة بين جميع أمم العالم المسيحي الغربي ، معلمون من كل قطر ومصر ، منهم الانكليز نظير الاسكندر الهالي ، والايطاليون نظير القديس بونافنتورا والقديس توما الاكويني ، والالمان نظير ألبرتوس الأكبر . كانت جامعة العالم المسيحي اللاتيني قاطبة ، وكان رئيس هذا العالم ، أي الحبر الأعظم ، هو منظمها وواضع دستورها في طموح منه الى أن يجعل منها مركز الحياة المسيحية بالذات . واينوشنسيوس الثالث ، البابا الذي أسس ديوان التفتيش وثبَّت رهبانيات الصدقة الفرنسيسكانية والدومينيكانية ، هو عينه الذي شجع جامعة باريس ؛ ومبادراته الثلاث هذه انما كانت مستوحاة من روح واحد : الرغبة في تقوية الوحدة المسيحية وتعضيدها ؛ فقد وجد في ديوان التفتيش وسيلة لتطهير البدع والهرطقات ، وفي رهبانيات الصدقة رجالاً بتّوا كل صلة لهم بالأهتمامات الزمنية وكل آصرة بأوطانهم ووضعوا أنفسهم في خدمة الفكر المسيحي وحده ، وفي الجامعة ـ التي جمعت تحت اسم كليات الفنون والقانون والطب واللاهوت مدارس كانت مزدهرة من قبل ، وإنما في حال من الشتات ـ وسيلة لَمْذهَبة كل حياة العصر العقلية حول تعليم العقيدة المقدسة .

آية ذلك أن البابا هو وحده صاحب اليد الطولى والقول الفصل في تعليم جامعة باريس ، على حين أنه كان كل المطلوب من فيليب أوغست أن يمنحها بعض الامتيازات الزمنية . وقد عقد البابا العزم على تنظيم ذلك التعليم على نحو يغدو في الامكان معه تلافي الخطر الذي بات يحدق باللاهوت من جراء التطور المسرف للجدل ؛ فالمنطق ينبغي أن يبقى مجرد آلة ، ولا بد من العمل على منع « الأساتذة المحدثين في الفنون الحرة » من الاشتغال بالموضوعات اللاهوتية ؛ هذا ما قاله اينوشنسيوس الثالث في سنة ١٢١٩ وما كرره غريغوريوس التاسع[٢] في سنة ١٢٢٨ : « لزام على

(٢) غريغوريوس التاسع : بابا روما من ١٢٢٧ الى ١٢٤١ . «م» .

العقل اللاهوتي أن يمارس سلطانه على كل مَلَكة مثلما يمارس الروح سلطانه على الجسد ، وأن يوجهها في الصراط المستقيم حتى لا تتيه » . واللاهوت المطلوب ينبغي أن يُعلِّم « وفق سنن القديسين المختبرة » وألا يستخدم « أسلحة جسدية » ؛ وفي سنة ١٢٣١ أطلق الشعار المعروف « ليحاذر معلمو اللاهوت من التفاخر بالفلسفة » . وبالفعل ، إن الفلسفة تُردّ في مثل هذه الشروط الى مجرد فن في الجدال وفي استخلاص النتائج بدءاً من المقدمات الموضوعة من قبل السلطة الالهية . من هنا كان الشكل الأدبي لكتابات ذلك العصر ، وهو شكل مشتق من النهج الذي اعتمده أبيلار في **نعم ولا** ، ومن بعده أساتذة **الأحكام** في القرن الثاني عشر ؛ فالمحاجة في كل موضوع تستند الى قول من أقوال الثقات أو الى حجج مستنبطة من أقوالهم ؛ وبعد بيان وجوه الايجاب والسلب ، يعطى الحل ؛ وقد آل الأمر بأصحاب تلك الكتابات الى أن يتجاهلوا أو يتحاشوا أي عرض جامع وأي نظرة تركيبية تربط في اتساق بين مختلف أقوال اللاهوتي ويكون من نتيجتها صبغ المذهب المسيحي بصبغة عقلانية مسرفة . هناك بلا شك ترتيب ملازم لعرض حقائق المذهب المسيحي : الله ، الخلق ، السقوط ، الفداء ، الخلاص ؛ ذلك هو الترتيب التقليدي ، الترتيب الذي تقيد به بطرس اللومباردي والذي يمكن استشفافه من **خلاصات** القديس توما الاكويني ؛ ولكن لا بد لنا أن نلاحظ أن هذا ترتيب للحقائق المنزلة التي لا ترتبط الواحدة منها منطقياً بسابقتها ؛ فالخلق والسقوط والفداء عبارة عن أفعال حرة ، يمكن تعرّفها من أفاعيلها ، ولكن لا سبيل الى استنتاجها من مبادىء موجبة ؛ ومن ثم لا مندوحة عن دراسة كل بند من بنود الايمان وما يترتب عليه من أحكام على حدة ؛ والعقل يفيد دوماً في النزول الى النتائج ، ولكن ليس في الصعود الى المبادىء وفي المذهبة .

لكن هل قيض للفكر ، ضمن هذه الأطر الثابتة والمتصلبة ، أن يتحلى بتلك الصفة الكاثوليكية التي كان البابوات يحلمون بفرضها عليه ؟ في الواقع ، إن القرن الثالث عشر يقدم لنا ، على الرغم من مداخلات السلطة

العقائدية ، مشهد منازعات حادة تمنعنا من الكلام ، حتى بالنسبة الى تلك الحقبة ، عن فلسفة مدرسية (سكولائية) واحدة ؛ ولن يهدأ لهذه المنازعات أوار قبل أن تنطفيء جذوة الحياة في العصر الوسيط نفسه. وقد نشبت هذه المنازعات على وجه التعيين من جراء التشبث باختزال كل التعليم العقلي العالي الى اللاهوت والى العلوم التي تعد العدة له ؛ فالفلسفة البشرية المحضة تطالب لنفسها بمكان خاص بها ، وما كان أحد يدري أي مكان ينبغي أن تُخص به ؛ أفتُحبس في نطاق اللاهوت ؟ ولكن كم سيكون شاقاً في هذه الحال الحفاظ على وحدة مذهب يستعمل في آن معاً منهجين متباينين تباين منهج النقل ومنهج العقل ! إن أمثلة ناطقة على ذلك تنتظرنا في الصفحات التالية . فهل يجري على العكس استبعادها من مجال اللاهوت ؟ إنها ستطالب في هذه الحال باستقلالها . وفي الحالتين كلتيهما تكون الوحدة الروحية ، التي أريد لها ان تتوطد ، قد تحطمت . والحق أنها ما تحطمت إلا لأنه ساور بعضهم أو أكثرهم الاعتقاد ، لدوافع سياسية ودينية في جوهرها ، بأن سؤدد العقل البشري ليس مما يؤبه له أو يعتد به ؛ ولن يكتب لها من حظ في الالتئام من جديد إلا عندما سيعزف اللاهوت نهائياً عن ادعائه لنفسه الحق في أن يكون القيِّم على كل علم وتعليم .

إن تاريخ الفلسفة في القرن الثالث عشر هو تاريخ تلك المنازعات : ففي ذلك القرن انعدم كل أثر لتلك النهضة المستبقة، لتلك الحرية الفكرية ، لذلك العقل الجامح الذي كنا التقيناه في القرن الثاني عشر ، وطغى على كل ما عداه المسعى بأي ثمن ، ولو على حساب المنطق وتماسك المنطق ، الى وحدة كان الدافع الى طلبها اجتماعياً وسياسياً بقدر ما كان عقلياً .

(٢)
انتشار مؤلفات أرسطو في الغرب

مما زاد تلك المنازعات حدة المعرفة التامة بمؤلفات أرسطو ، المنقولة الى اللاتينية إما من العربية وإما من اليونانية ، تلك المؤلفات التي فتحت

أمام الفكر الفلسفي حقلاً كان شبه مجهول الى ذلك الحين وأزاحت النقاب لأول مرة ، وبصورة مباشرة ، عن وجود فكر وثني لم يحرِّفه اطلاقاً التماس مع الفكر المسيحي .

منذ أواسط القرن الثاني عشر عكف مجمع من المترجمين في طليطلة ، بتشجيع من الأسقف ريموند (١١٢٦ ـ ١١٥١) ، على نقل **التحليلات الثانية** مع شرح ثامسطيوس ، وكذلك **المواضع وأغاليط السفاسطة** ، من العربية ؛ ونقل جيراردو الكريموني (المتوفى سنة ١١٨٧) من العربية **الآثار العلوية** ، و**السماع الطبيعي** ، و**في السماء** ، و**في الكون والفساد** ، ناهيك عن الآثار المنحولة مثل **الأوثولوجيا** ، ومقالة **في العلل** ، ومقالة **في علل خواص العناصر** . ثم ذاعت معرفة اليونانية وعمت ؛ فنحن نلفي في مجموعة من المخطوطات من القرن الثاني عشر ترجمة وحتى شرحاً لكتاب **ما بعد الطبيعة** (بدون مقالتي الميم والنون اللتين بقيتا غير معروفتين حتى سنة ١٢٧٠) ؛ ويذكر غليوم البريتاني في أخباره عن عام ١٢١٠ إن المتأدبين في باريس كانوا يطالعون **ما بعد الطبيعة** « المجلوب حديثاً من القسطنطينية والمنقول من اليونانية الى اللاتينية » . وفي القرن الثالث عشر قام كل من هنري البراباني وغليوم الموربكي (١٢١٥ ـ ١٢٨٦) ، وهو صديق لتوما **الاكويني** ، وروبرت غروستيت وبارتلماوس المسيني ، وكلهم من الضليعين باليونانية ، بنقل مؤلفات أرسطو في جملتها أو بعض منها ، وعلى وجه التعيين كتاب **السياسة** المجهول من قبل الفلاسفة العرب .

ونقلت كذلك آثار الشراح العرب أو حتى اليونان ، والفلاسفة اليهود ؛ وذاعت شهرة الكندي والفارابي وابن سينا وابن جبرول ؛ وفي أواسط القرن الثالث عشر كانت تتوفر في باريس جميع شروح ابن رشد ، خلا شرح **الأورغانون** .

لنا أن نتصور أثر هذه الاكتشافات الصاعق على العقول النهمة الى الثقافة الكتبية ، التي ما كانت مهيأة لفهم أرسطو وللحكم عليه ، لأنها

كانت تفتقر الى الحس التاريخي اللازم لوضعه في إطاره ، ولأنها لم تكن تعرف أرسطو إلا من خلال ترجمات كانت حرفية ، على عادة ذلك العصر ، وغير مفهومة في كثير من المواضع ، وأخيراً لأنها ما كانت تملك ما تواجه به البناء الأرسطوطاليسي المتين غير أفلاطونية محدثة يلفها قدر غير قليل من الابهام والغموض . فأفلاطون نفسه ما كان نُقل من مؤلفاته في القرن الثاني عشر ـ خلا **تيماوس** بشرح خلقيديوس ـ سوى محاورتي **فيدون** و**مينون** ،وكانتا لا تجدان من يقرؤهما وكم بالأحرى من يفهمهما ؛ وفي النصف الثاني من القرن نفسه نُقل كتاب **الأوصاف** لسكستوس أمبيريقوس ؛ وما كان لشيء طفيف كهذا أن يوازن كفة المشائية .

والحال أن هذا المذهب ، القوي بضعف غيره ، ما كان يحتوي على شيء مما يلتمسه اللاهوتيون من الفلسفة ؛ فما كان للفلسفة عندهم غير دور الخادم ، وكان كل مطلوبهم منها أن تمهد وأن تساعد ؛ وما كان يستوقفهم نها سوى ما يمكن أن تقدمه من منهج في النقاش والجدال ، بدون أن يميموا اعتباراً لما تقوله حول طبيعة الأشياء . لكن ها هوذا أرسطو يطل حاملاً معه نظرية في الطبيعيات تقترح ، مع الالهيات المرتبطة بها ، صورة للكون تتنافى كل التنافي مع صورة الكون التي تستتبعها العقيدة وحتى الحياة المسيحيتان : عالم قديم وغير مخلوق ، وإله هو محض محرك لفلك الثوابت ، وتدبيره وحتى علمه لا يمتدان البتة الى أشياء العالم فيما دون فلك القمر ، ونفس هي محض صورة لجسم متعضٍ تولد وتفنى معه ، وليس لها بالتالي من مصير خارق للطبيعة ، وهو ما يلغي أي مدلول لقصة الخلاص : فالخلق والسقوط والفداء والحياة الأبدية هي على وجه التعيين ما يجهله أرسطو وما ينفيه ضمنياً . والأمر لم يعد مقصوراً الآن على تلك الأفلاطونية التخيرية التي وإن كانت لا تخلو من خطر بالنظر الى ما تأدت اليه من حلول مغلوطة لدى سكوت أريجينا وأبيلار ، فإنها كانت تقبل التوفيق على أي حال مع العقيدة بفضل جهود القديس أوغسطينوس والاريوباجي ، علاوة على ما تبديه من ميل الى تأوُّل الوجود الالهي وحياة

النفس الخارقة للطبيعة : أما الأرسطوطاليسية بالمقابل فكانت تتأبى حتى عن وضع المسائل وتمتنع عن إعطائها أي معنى .

أضف الى ذلك أن الكتلة المذهبية ، التي تؤلفها طبيعيات أرسطو ، ما كانت تقع على طرفي نقيض من اللاهوت المسيحي فحسب ، بل ما كانت تتفق أيضاً مع العلم التجريبي الوحيد الذي كان يستأهل في العصر الوسيط هذا الاسم حقاً ، أعني علم الفلك ؛ فالمعرفة اليقينية جداً التي كانت حاصلة عصرئذ بتفاوت المسافات التي تفصل الكواكب السيارة عن الأرض في أثناء كل طواف لها كان من المحتم أن تقف حجر عثرة في وجه نظرية في السماوات تُسلِك الكواكب السيارة في فلكٍ مركزُهُ الأرض ، وتحكم على نفسها بالتالي بالتخلف عن نظرية بطليموس (كان جيراردو الكريموني قد ترجم **المجسطي** في سنة ١١٧٥) أو عن النظرية الفيثاغورية في حركة الأرض ، وهي النظرية التي كانت معروفة منذ مطالع العصر الوسيط : وهذه نقطة ما حالت في بداية الأمر دون تقدم الأرسطوطاليسية ، ولكنها مثّلت ، بعد ما ظفرت هذه الأخيرة بالغلبة ، واحداً من أهم عوامل بوارها وإفلاسها .

على أن المهم في تلك الحقبة هو أن الأرسطوطاليسية ما كانت تخدم السياسة الجامعية للبابوات ، بل تنصب على العكس في سبيلها عقبة كأداء . أفلم يندد ألبرتوس الأكبر نفسه بتأثير طبيعيات أرسطو على زيغ أفكار داود الدينانتي عن صراط العقيدة القويمة ؟ وعليه ، حظر مجمع باريس الكنسي ، منذ عام ١٢١١ ، تعليم طبيعيات أرسطو ؛ وحينما وضع النائب البابوي روبرت الكورغوني في سنة ١٢١٥ القانون الداخلي لجامعة باريس أباح كتب أرسطو المنطقية والخلقية وحرم مطالعة **ما بعد الطبيعة** و**الفلسفة الطبيعية** . وأرجح الظن أن هذا الحظر لم يكن ذا جدوى إزاء افتتان الجمهور ، ودليلنا على ذلك أن غريغوريوس التاسع اكتفى بأن يصدر أمراً بألا تستنسخ مؤلفات أرسطو إلا بعد أن يُحذف منها كل ما يتنافى والعقيدة . على أن منهاج كلية الفنون في عام ١٢٥٥ كان يتضمن

السماع الطبيعي وما بعد الطبيعة ، وابتداء من ذلك التاريخ باتت السلطة الكنسية تدين لا أرسطو ، بل أولئك الذين يستخلصون من كتبه مذاهب شاذة عن العقيدة القويمة ، وأخيراً صار أرسطو نفسه شيئاً بعد شيء حجة لا جدال فيها : وقصة تنصير أرسطو هذا هي ما سنرويه في الصفحات التالية .

(٣)

دومينيكوس غونديسالفي

كان أول من روج لفكر ارسطو والافلاطونيين المحدثين العرب واليهود جمّاعو المنتخبات من امثال دومينيكوس غـونـديسـالفي المتوفى سنة ١١٥١) ، رئيس شمامسة شقوبية ، الذي وضع ، علاوة على ترجماته ، مصنفات من مثل **في قسمة الفلسفة** ؛ وقد التزم فيه خطة الفارابي وخطة كتاب **الحدود** لاسحق الاسرائيلي ؛ فقلب الترتيب التقليدي للمجموعة الثلاثية وللمجموعة الرباعية ليستبدله بترتيب الموسوعة الارسطوطاليسية: الطبيعيات التي تدرس الموجودات المتحركة والمادية ؛ الرياضيات التي تدرس الموجودات عينها ، بصرف النظر عن مادتها وحركتها ؛ الالهيات التي تدرس الموجودات الثابتة مثل الله والملائكة . أما المنطق فهو أداة تسبق الفلسفة . وينقل عن الفارابي خطة دراسة كتب ارسطو في الطبيعة وما بعد الطبيعة : فالكتب الاولى تبدأ **بالسماع الطبيعي** وتنتهي بكتاب **في النفس** مروراً بمقالتي **في السماء** و **في الحيوان** ؛ وتبحث الكتب الثانية على التوالي في الماهية وأعراضها ، وفي مبادىء البراهين ، وفي الماهيات اللاجسمية ، وفي تسلسلها ، وفي الفعل الالهي . وهي خطة جديدة مطلق الجدة في الغرب ، يرتبط بموجبها اللاهوت بوصفه علم المحرك الثابت ارتباطاً وثيقاً ، كما ينبغي ان نلاحظ ، بالطبيعيات بوصفها علم الاجسام المتحركة ، ويؤلف فيها مبحث النفس، بوصفها صورة الجسم المتعضي ، جزءاً من علم الطبيعة : انها صورة للكون مناقضة للصورة الافلاطونية ـ الاوغسطينية التي كانت ترى على

العكس الى الله والنفس في حياتهما الذاتية والخارقة للطبيعة .

هذا المنحى يطالعنا ايضاً في كتاب في **النفس الخالدة**، حيث ينقد دومينيكوس ويرفض رفضاً قاطعاً الأدلة الافلاطونية على خلود النفس البشرية ، لإسرافها في العمومية ولانطباقها ايضاً على نفس الاعجم[٣] ، ولا يقبل سوى الأدلة المبنية على المقدمات الارسطوطاليسية التي تشتمل ، لا على مبادىء عامة ، بل على الصفات والطبائع الذاتية للموضوع المدروس : لكن مبدأ هذه الأدلة هو ، كما نعلم ، لاتبعية العقل للجسم ، مما يترتب عليه تصور خلود غير شخصي ، مباين أتم المباينة لاستمرار المصير الفردي للنفس .

(٤)
غليوم الاوفرني

إن مؤلفات مفكر مثل غليوم الاوفرني، الذي كان يعلّم اللاهوت في باريس سنة ١٢٢٨ ، تنم عن طبيعة الحرج الذي استحدثه لدى اوغسطيني تقليدي إدخالُ تلك الافكار الجديدة .

لقد كان من مساعي الفلسفة العربية ان تميز ، بدون الخروج عن أطر فلسفة أرسطو ، المحرِّك الاول من الموجودات المشتقة منه أو المخلوقة من قبله : وهو مشروع صعب اذا ما استذكرنا ميتافيزيقا أرسطو ؛ وبالفعل ، كانت هذه الميتافيزيقا ، بتأملاتها في المتحركات والمحرِّكات ، تتأدى الى القول بكثرة من محرِّكات ثابتة ، وعقول محركة للافلاك ، ونفوس عجماوات ، يصعب معها تبيُّن تبعيتها لمبدأ واحد . وما كانت هذه الميتافيزيقا لتتمشى وتوحيدية جميع الديانات المتحدرة من اليهودية . واننا لنذكر كيف خرج الفارابي ، ومن بعده ابن سينا ، من هذا المأزق : فالمبدأ

---

(٣) الاعجم : الحيوان غير الناطق . «م» .

الاسمى يتميز عن المحرِّكات المشتقة منه بصفة مباطنة له ، هي وجوب الوجود : فالموجود الواجب الوجود له من ذاته كل ما هو كائن عليه : فهو بسيط وفريد . اما المحرِّكات المشتقة فهي على العكس موجودات ممكنة الوجود بحد ذاتها ولا يكون لها وجود إلا بالماسة مع الموجود الواجب الوجود الذي يخرج بها الى الفعل .

ما كان لأرسطو أن يصير توحيدياً ما لم يُضَفْ الى مذهبه تمييز من هذا القبيل ؛ وقد أخذ غليوم الأوفرنيي على عاتقه ، بالفعل ، أن يدمج مذهب أرسطو بالفلسفة المدرسية ، مع ربطه ايضاً ببويثيوس : وذلكم هو تمييزه المشهور بين الماهية والوجود : « فالله هو الموجود ENS الذي ماهيته أن يكون موجوداً ESS ، أي أنه هو نفسه والوجود الذي نسنده اليه حينما نقول : إنه موجود ، شيء واحد » . أما المخلوق فمؤلَّف على العكس من اتحاد شيئين : ما هو موجود عليه QUO DEST أو ماهيته ، وما به يكون وجوده QUO EST ، وهو متمايز بالضرورة عن ماهيته ، ما دام أن هذه الماهية لا تستطيع أن توجد من تلقاء ذاتها .

على أن هذا التمييز ، الذي أفاد في إقرار التوحيد ، جلب معه ، في الصورة التي قدمه بها ابن سينا ، خطراً جديداً ؛ ذلك أنه إذا كان دور المبدأ الأسمى أن يخرج بموجودات ممكنة الى الفعل ، فلا بد والحال هذه أن يكون لها بوصفها ممكنة وجود سابق على فعل الإخراج هذا ؛ ومن ثم يكون الممكن هيولى مستقلة عن الموجود الأسمى : فعلى هذا النحو وحده امكن لابن سينا ان يعلل الكثرة في المخلوقات . أما في نظر غليوم فإن الممكن ليس جوهراً متمايزاً عن الله ، وانما هو فقط مقدرة الله على أن يهبه الوجود[٤] .

بهذا الفارق الطفيف في التأويل يرتبط النقد الذي وجهه غليوم الى « المشائين » الذين يقولون بقدم العالم بالاستناد الى هذا المبدأ الذي كثيراً ما كنا التقيناه من قبل : ان الجوهر الثابت لا يملك أن يبدأ بالاستحداث

---

(٤) انظر رولان ـ غوسلان في طبعته لكتاب القديس توما في **الوجود والماهية** ، ص ١٦٤ .

والتوليد في لحظة من اللحظات . وكان رد غليوم عليهم أنه لن يعود ثمة إمكان في هذه الحال لأي تغير في العالم لا يكون قابلاً للارجاع الى ما سبقه ، أي لن يعود هناك أي تغير حقيقي ، من حيث ان التغير توليد لشيء جديد . وكما هو واضح للعيان ، فإن المشائين ، بإسنادهم قدم العالم الى بساطة المحرِّك الاول ، ما كانوا يستطيعون ان يفسروا المتعدد والمتغير إلا بالاحالة الى هيولى مستقلة ؛ ونفي هذه الهيولى كان يتأدى الى واحد من اثنين : إما نفي ذلك التغير ، وإما إسناد قدرة خلاقة ، مباينة جداً للفعل المحض الذي قال به أرسطو ، الى الله .

من هذه الروح نفسها كان منطلق النقدات التي وجهها غليوم الى النظريات العربية في المعرفة ، تلك النظريات التي كانت تستحدث في النفس ذاتها التضاد بين الهيولى والصورة بتوكيدها على خروج العقل بالقوة الى الفعل بالمماسة مع عقل دائماً بالفعل . ولا يرفض غليوم القبول بهذا العقل الفاعل المفارق الذي وضعه ابن سينا (وأرسطو بحسب رأيه) في فلك القمر فحسب ، بل يفند أيضاً نظرية مغفلة للمشائين المسيحيين كانت تجعل من العقل الفاعل كما من العقل الهيولاني ملكة من ملكات النفس ذاتها ، فتعزو الى العقل الاول فعلاً قوامه الخروج الى الفعل بالاشارات المعقولة القائمة بالقوة في العقل الثاني ؛ وكان اصحاب هذه النظرية يعزون الى النفس علماً فعلياً على الدوام يغني ، نظير التذكر عند افلاطوني ، عن كل تعلم . ولا يسلم غليوم إلا بعقل واحد في النفس ، يسميه العقل الهيولاني ؛ ومن هذا العقل تنمو ، بفعل الاحساسات والتخيلات ، الصور المعقولة التي هو حامل بها ، مثلما ينمو الموجود الراشد من البذرة . ولا يشق علينا ان نتبين كم تبعد هذه النظرية عن تلك التي ترد العقل الى القدرة على التجريد ؛ فليس التجريد ، في نظر غليوم ، مباطناً لمعرفة الصور المعقولة ؛ بل مصدره نقصنا وضعف بصرنا الروحي ؛ ونموذج المعرفة العقلية معرفة الذات ، أي معرفة المرء لظنونه وشكوكه ، وبالتالي معرفة موجود جزئي .

(٥)
الدومينيكان والفرنسيسكان

نشبت في جامعتي باريس واوكسفورد على امتداد النصف الثاني من القرن الثالث عشر منازعات حادة نجمت عن مواقف اكثر وضوحاً وصرامة من موقف غليوم الاوفرنيي . وفي نهاية القرن ، وبالتحديد في سنة ١٢٨٤ ، وفيما كانت نار تلك الخصومات تقرب أن تخبو ، كتب الفرنسيسكاني يوحنا بكهام ، رئيس اساقفة كنتربوري ، الى الادارة البابوية يقول : « لتتكرم الكنيسة الرومانية المقدسة فتنظر في كم أن التضاد بين مذهب كلتا الرهبانيتين (الفرنسيسكانية والدومينيكانية) يكاد يكون تاماً الآن بصدد جميع المسائل التي يباح النقاش فيها ؛ فمذهب احدى هاتين الرهبانيتين ينحي جانباً ، والى حد ما يزدري تعاليم **الآباء** ، ويستند حصراً تقريباً الى تعاليم الفلاسفة »[٥] . ثم أوضح في رسالة في عام ١٢٨٥ الى أسقف لنكولن : « انت تعلم اننا لا نشجب البتة الدراسات الفلسفية ما دامت تخدم العقائد اللاهوتية ؛ لكننا نشجب تلك المستحدثات الدنيوية التي تسربت منذ زهاء عشرين عاماً ، رغماً عن الحقيقة الفلسفية وعلى حساب **الآباء** ، الى أعماق اللاهوت، فتأدت الى التنكر لمذهب **الآباء** والى الازدراء العلني به. فأيها إذن هو المذهب الأمتن والأصح: أهو مذهب أبناء القديس فرنسيس[٦] ، أي مذهب الاخ الاسكندر الهالي والاخ بونافنتورا والاخوة من أترابهما الذين ترتكز كتاباتهم الى الآباء والى الفلاسفة معاً ، أم هو ذلك المذهب الطارف الذي يكاد يناقضه في كل شيء والذي يقف قواه كلها على زعزعة وتقويض كل ما يعلّمه القديس

---

(٥) نقلاً عن جلسون: **دراسات في فلسفة العصر الوسيط** ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE ، ص ١٢٠ .

(٦) هو القديس فرنسيس الاسيزي (١١٨٢ ـ ١٢٢٦) ، امتاز بتواضعه وحبه للفقر ، وأسس رهبانية الفرنسيسكان . «م» .

اوغسطينوس حول السنن الابدية والنور الثابت وقوى النفس والاصول البذرية الفطرية في المادة » ؟ .

هكذا تواجهت روحان : الروح الفرنسيسكانية التي وجدت مددها لدى القديس اوغسطينوس ومثّلها بونافنتورا ؛ والروح الدومينيكانية التي تحدرت من أرسطو ومثّلها ألبرتوس الاكبر والقديس توما الاكويني . من جهة أولى ، مذهب تجاهد فيه الفلسفة ، بدون أن تتميز تميزاً واضحاً عن اللاهوت ، للوصول بالتخيل على الاقل الى الوجود الالهي وفق النموذج الافلاطوني المحدث ؛ ومن الجهة الثانية ، فصل مبدئي بين اللاهوت الموحى به وبين فلسفة تؤكد بمنطلقها ، أي التجربة الحسية ، وبمنهجها العقلاني الخالص ، سؤددها واستقلالها عن اللاهوت .

على أنه لا يكفي ان نقيم معارضة مجملة بين الاوغسطينية الفرنسيسكانية والمشائية الدومينيكانية . فأولاً ، لا يتردد القديس بونافنتورا في ترسم خطى أرسطو بصدد العديد من النقاط. وثانياً، لا يعدم القديس ألبرتوس والقديس توما أن يصطدما في داخل رهبانيتهما بالذات ، بخصوم كُثُر ؛ فالدومينيكاني روبرت كلواردبي ، رئيس اساقفة كنتربوري ، هو من سعى في سنة ١٢٧٧ الى استصدار إدانة لبعض القضايا التوماوية . ثالثاً ، لم يكن القديس توما أقل تشدداً من القديس بونافنتورا في معارضته لطريقة معينة في فهم المشائية كان من شأنها أن تتأدى الى استنتاجات معاكسة على نحو مباشر للايمان المسيحي ؛ ونقصد هنا سيجر البراباني والحركة التي سميت بالرشدية اللاتينية . اخيراً ، كانت الرهبانيتان كلتاهما تتلاقيان ايضاً على الصعيد العملي : إذ كان البابوات قرّ قرارهم بالفعل على ان يسندوا اليهما ، بدلاً من الاكليروس غير القانوني ، مهمة التعليم اللاهوتي في جامعة باريس ، ومنذ عام ١٢٣١ صار لكل من رهبانيتي الصدقة هاتين كرسي فيها ؛ ومن هنا اشتعل أوار تلك الحرب الكلامية التي شنها القانونيون من رجال الاكليروس على غير القانونيين ؛ وكان من أبرز معالم هذه الحرب كتاب **في أخطار الازمنة**

الحديثة (١٢٥٥) الـذي انكر فيه غليوم دي سانت ـ آمور على الرهبان حق التعليم ، فكان أن رد عليه القديس توما في الرد على المتهجمين على عبادة الله .

(٦)
القديس بونافنتورا

معلوم لنا كيف قابل القديس بونافنتورا نفسه بين روح كل من الرهبانيتين : « ان الاخوة الواعظين (الدومينيكانيين) يتعاطون في المقام الاول النظر العقلي ، ومن هنا جاء اسمهم ، وفي المقام الثاني المشحة[(٧)] ؛ بينما يتعاطى الاخوة الصغار (الفرنسيسكانيون) المشحة اولاً والنظر العقلي ثانياً » . وكان القديس فرنسيس الاسيزي ، مؤسس رهبانية الاخوة الصغار ، أمد الحياة الروحية ، قبل المذهب ، بحفزة جديدة؛ ولئن أوصى الإخوة بالدرس ، فذلك بشرط ان « يعملوا قبل ان يعلموا »[(٨)] . وقد وجد بين الفرنسيسكان فرقة ، تعرف باسم فرقة الروحانيين ، كانت تنفر من كل تعليم مذهبي ، وتستوحي تعاليمها من يواكيم الفلوري الذي كان تأوله للانجيل الأزلي يرتبط بالبدع المبشرة بملكوت الروح . وكانت هذه الآراء تلقى تحبيذاً حتى من قبل الرئيس العام للرهبانية ، يوحنا البارمي ، الذي اضطر في عام ١٢٥٧ الى الاستقالة ، وجرت بعد ذلك إدانته من قبل محكمة يرئسها الرئيس العام الجديد للرهبانية ، وهو القديس بونافنتورا نفسه .

على هذا النحو تتضح للعيان المشكلة التي كانت مطروحة على الفرنسيسكان المذهبيين واللاهوتيين : التوفيق بين التعليم المذهبي المبني

---

(٧) المشحة ONCTION عند المسيحيين . هي مسح المرض بالزيت المقدس . والكلمة سريانية الاصل . «م» .

(٨) بونافنتورا ، الايام الستة، ٢٢ ، ٢١ ، نقلاً عن جلسون ، القديس بونافنتورا ، ص ٣ .

على العقل وبين الروحانية الفرنسيسكانية الحرة، أو بالاحرى تحويل المذهب الى عنصر لا يقبل فكاكاً عن ذلك الاشراق الداخلي الذي به تتقوم الحياة الروحية . وقد وجد ، حتى قبل رئاسة بونافنتورا ، فرنسيسكانيون مذهبيون : الاسكندر الهالي (١١٧٠ ـ ١٢٤٥) ، أستاذ اللاهوت في باريس ، الذي وضع **خلاصة لاهوتية** (تولى تحريرها تلاميذه وفق خطة موسوعة **الاحكام** لبطرس اللومباردي) دلل فيها على وفائه للمأثور الاوغسطيني وان لم يتجاهل تجاهلاً تاماً الارسطوطاليسية ؛ ومن بعده يوحنا دي لاروشيل (١٢٠٠ ـ ١٢٤٥) ؛ وكان كلاهما يعرف ، بل يعترف ، في ما يتصل بالمضمار المحدود للمعرفة الطبيعية ، بالمذهب الارسطوطاليسي في المعرفة ؛ فعن طريق فعل العقل الفاعل يمكن للعقل بالملكة ان يجرِّد الصور المعقولة من الصور الحسية الصادرة عن الحواس ؛ لكن عندما يتعلق الأمر بموضوعات تجاوز قدرات الانسان ، تغدو المعرفة إشراقية ويكون عاملها الله نفسه .

لكن يوحنا فيدانزا التوسكاني (١٢٢١ ـ ١٢٧٤) ، الذي لقب ببونافنتورا ، **المعلم الساروفيمي** الذي علّم في باريس من ١٢٤٨ الى ١٢٥٥ وصار رئيساً عاماً لرهبانيته وهو في السادسة والثلاثين من العمر ، هو أبرز ممثل لهذه الروح . فتعليم القديس بونافنتورا يكاد يكون بأسره عروجاً للنفس نحو الله كما يدل على ذلك عنوانُ واحدٍ من آخر مؤلفاته : **سبيل النفس الى الله** : فعلى حين كان الدومينيكانيون يقبلون إقبالاً شديداً على وضع التآليف الفلسفية ، عبثاً نبحث عن مؤلف فلسفي واحد في ثبت تآليفه : فله **شروح** (ضخمة) **على الاحكام** ، وطائفة جمة من المقالات في موضوعات لاهـوتية أو صوفية خالصة . لكنه يلاقي في عروجه هذا العقل والفلسفة ، فيتمثل منهما كل ما من شأنه ان يفيد في الانتقال الى حياة روحية عليا .

ان العقل الفلسفي ، حينما نضعه على هذا النحو في محله من التسامي الذي يرقى بنا الى الله ، لا يعود له من دلالة إلا بقدر ما يستدير

نحو الله ؛ فهو يشير الى محطة انتقالية بين طور أدنى تكون فيه معرفتنا بالله أقل وطور أعلى سنعرف فيه الله اكثر ، الى آن من الآناء التي نعبر فيها من حالة الاعتقاد البسيط الى المشاهدة . « نبدأ بثبات الايمان ، ونتقدم بصفو العقل، لنصل الى عذوبة المشاهدة »[٩] . ولا يخرج القديس بونافنتورا اطلاقاً عن خط الفلسفة الافلاطونية المحدثة : العقل المتصوَّر وسيطاً بين الاعتقاد وبين حدس عقلي يدرك المبدأ مباشرة ودفعة واحدة : وبالمقابل لا أثر لديه إطلاقاً من عقل يكفي نفسه بنفسه في الدائرة التي تصدق عليها قواعده ويخلق علوماً مستقلة بذاتها . فالعقل والايمان معاً من جهة اولى ، والمشاهدة من الجهة الثانية ، تتأتى لديه من نعمة مطهِّرة ومقدِّسة تتجلى اولاً بقوة الايمان CREDERE ، ثم بعطية فهم ما نؤمن به INTELLGERE CREDITA ، واخيراً بغبطة المشاهدة VIDERE INTELLECTA : وذلك هو سلَّم درجات المعرفة كما كان وضعه افلاطون في نهاية المقالة السادسة من **الجمهورية** : ونبرة الورع والتقى التي أضيفت إليه إضافة ليس من شأنها أن تغير شيئاً في جوهر الاشياء .

يترتب على ذلك ان الفلسفة لا يجوز ان تكون ، في نظر بونافنتورا ، ثمرة فضول يتشوق الى بلوغ الاشياء في ذاتها ، وانما فقط ثمرة نزوع ديني يحملنا على جناحيه نحو الله . « إن المخلوقات يمكن النظر اليها اما على انها اشياء وإما على انها إشارات »[١٠] ؛ وانما بصفتها إشارات ينظر اليها بونافنتورا ؛ فهو يبحث في كل شيء عن تعابير ، عن صور ، عن بقايا ، عن ظلال من طبيعة الله : والحلول التي يتدبرها حتى للمسائل الفنية الخالصة والتي يقف فيها موقف المعارضة من القديس توما ، انما تمليها عليه تلك الرمزية الرحبة التي تجعله يرى في الطبيعة ، على منوال الكتاب المقدس ، سفراً ينبغي فك لغز معناه الالهي . فالموضوعات الثلاثة الوحيدة

---

(٩) نقلاً عن جلسون ، ص ١١٥ .
(١٠) نقلاً عن جلسون ، ص ٢٠٩ .

للفلسفة هي الله والخلق ورجوع النفس الى الله عن طريق المعرفة والإشراق ، أو بتعبير آخر اذا شئنا : الله العلة النموذجية ، والله العلة الفاعلية ، والله العلة الغائية . وان وجود الله هو بحد ذاته بداهة : بداهة بالنسبة الى النفس التي اذا ما عرفت نفسها تعرفت فيها صورة الله ، والتي اذا ما عرفت الاشياء الناقصة ، المركبة ، المتحركة ، وصلت من هنا بالذات الى الوجود الكامل، البسيط، الثابت الذي لا تعدو أن تكون تلك الاشياء من معلولاته . فالله كعلة نموذجية هو موضوع الميتافيزيقا بحصر المعنى : وبونافنتورا يؤكد بقوة ضد أرسطو وجود المُثل الافلاطونية ؛ ففيها وحدها يجد الله تعبيره الحقيقي والكامل وشبهه الاول ؛ ومن ثم فإن عالم المُثل ليس من الخلائق ، وانما هو الله بذاته بوصفه **كلمة** او **ابناً** ؛ فهو اذن واحد وبسيط ، ولا يتبدى متعدداً إلا بقدر ما يتولد عنه تعدد متناهٍ من المحسوسات . وعالم بونافنتورا المعقول ليس هو هو عالم افلوطين ، أولاً لأنه ليس أدنى من مبدئه ، وثانياً لأنه ليس وسيطاً بين الله والعالم المحسوس وليس بمثابة خلق أول ، روحي محض ، للعالم ؛ وبهذا المعنى لم يكن بونافنتورا افلاطونياً البتة ؛ فليس لشيء ان يردم الهوة اللامتناهية التي تباعد المخلوق عن الخالق ؛ ولكن ليس لشيء بالمقابل ان يقف حائلاً دون رجوع النفس الى الله .

لهذا لا بد ان يكون الله ، بوصفه علة فاعلية أو خالقة ، مختلفاً عن الله بوصفه علة نموذجية : ففي الوحدة اللامتناهية **للكلمة** الذي هو نموذج لاتناهٍ من العوالم الممكنة ، تختار إرادة الله واحداً من هذه العوالم لأسباب يستحيل علينا كل الاستحالة النفاذ إلى كنهها. وبالفعل ، يرفض بونافنتورا التسليم بأن منطق الأحسن يمكن أن يستجر إرادة الله التي ستكون مرغمة في هذه الحال على أن تخلق خير العوالم الممكنة ؛ فهذه فكرة عاطلة من كل معنى إذ أياً كان العالم الذي وقع عليه الاختيار فمن الممكن الى ما لا نهاية تصور عالم أفضل . ومن موقع هذه « الارادية » التي سيتعاظم شأنها باطراد لدى المدارس الفرنسيسكانية ، سيعارض

بونافنتورا بمزيد من الحزم بعد كل محاولة للقول باتصالية بين الله والخليقة .

هكذا ينزع بونافنتورا ، في تصوره للخلائق ، إلى البحث فيها عن علامة فاعلية الله المباشرة ، والى السعي في الوقت نفسه إلى الحؤول دون أي خلط بينها وبين الالوهية : وهما مطلبان متضاربان ان لم يكونا متناقضين،نظراً إلى أن أولهما يريد أن يستشف في كل شيء الإشعاع الالهي ، بينما يجنح ثانيهما إلى الاعلان عن قصور الخليقة في كل شيء . القصور بمعنى تعدد الخلائق ، العاجزة عن أن تتقبل إلا بتكثُّرها انبثاث الوجود الالهي ودفقه ؛ والقصور بمعنى لزوم أن تكون كل خليقة مركبة من صورة وهيولى ، علماً بأن الهيولى تمثل الجانب السلبي من وجودها . ولم يتردد بونافنتورا في التوكيد ، مع سائر الفرنسيسكانيين وضد القديس توما ، أنه لا وجود لأي صورة محضة في الخلق ، وان الملائكة أنفسهم ، وهم عقول مفارقة ، وكذلك النفوس البشرية ، وهي موجودات روحية ، مركبون من زوج من الصورة والهيولى ؛ وبالفعل ، يكفي أن يكون موجود بعينه متغيراً ، إيجابياً وسلبياً ، فردياً وقابلاً للاندراج في نوع أو في جنس ، كيما يكون في الامكان القول بأنه يحتوي على هيولى ، أي على وجود بالقوة أو على إمكان وجود مغاير ؛ والحال أن ذلك يصدق على النفوس ، بل حتى على الملائكة الذين هم أفراد حقيقية ، خلافاً لما يعتقده القديس توما . وحس هذا القصور هو ما حمل القديس بونافنتورا على القبول أيضاً ، خلافاً لمذهب القديس توما ، بدعوى تعدد الصور : فمعلوم أن صورة موجود من الموجودات في نظر أرسطو هي ما يجعله يكون فعلياً على ما هو عليه ؛ فالانسان انسان بمثول الصورة الانسانية فيه ؛ لا بد إذن لكل جوهر ، بصفته واحداً ، أن يكون له صورة جوهرية فريدة ؛ وهذه الصورة تعيِّن وتثبِّت تماماً طبيعة الجوهر . والحال أن بونافنتورا لا يقبل بهذه النتيجة : فأن نعتبر الصورة مكملة ومنجزة للوجود على نحو لا يكون ممكناً معه ان يضاف اي شيء جوهري إليه ، معناه أن نسلم بأن المخلوق يمكن

أن يكون كاملاً وناجزاً : والواقع أنه إذا كانت الصورة تعطي الجوهر كمالاً ، فما ذلك لتثبته فيها ، وإنما لتهيئه لاستقبال كمال آخر لا يمكنها هي نفسها أن تعطيه له ؛ فمن الممكن أن نتصور ، مثلاً ، أن النور ينضاف إلى جسم مكوَّن من قبل ليحفز فيه الفاعلية ، وليكون له بمثابة صورة جوهرية جديدة . وبالروح نفسها صيغ الجواب الذي يعطيه لمسألة توليد الصورة : فنحن نذكر ولا بد فرضية أرسطو الشهيرة القائلة ان الموجود بالقوة لا يمكن أن يصير موجوداً بالفعل إلا بالماسة مع موجود بالفعل من قبل ؛ وهو ما يترتب عليه أن الصورة التي ستتولد في الموجود بالقوة ليست ماثلة فيه إطلاقاً ، وإنما ستستخرج منه بتأثير الموجود بالفعل ؛ والحال أن هذه النظرية من شأنها أن تعطي الموجود بالفعل فعالية لا يمكن ان تكون له ؛ وهذه الفعالية سترتد إلى حدودها الصحيحة في حال التسليم مع القديس أوغسطينوس بأن الموجود بالقوة يحتوي على الاصول البذرية التي لا يزيد تأثير الموجود بالفعل على أن ييسر لها أسباب النماء والظهور .

واضحة هي للعيان إذن وحدة جميع هذه القضايا التي يقف المفكر الفرنسيسكاني في العديد منها موقف المعارضة من القديس توما : فالكثرة ، والتركيب الكلي من زوج من الهيولى والصورة ، وتعدد الصور ، والأصول البذرية ، كل ذلك لا شأن له غير أن يجعل بحكم المحال عالماً طبيعياً يكون مستقلاً بذاته ويكون مبدأ تفسيره كامناً فيه . وهي قضايا تتفق أتم الاتفاق مع المطلب الثاني الذي يقضي بالاهتداء إلى آثار الاشعاع الالهي في الخليقة : وهذه أصلاً محض مقايسة ، مثلها مثل المساواة التي تقوم بين نسبتين ، وليست شبهاً حقيقياً كذاك الذي يكون بين الله والمُثل ؛ ونموذج هذه المقايسة صورة الثالوث المقدس كما وجدها القديس أوغسطينوس في العلاقات بين القوى الثلاث للنفس البشرية ؛ لكن هذه المقايسة هي نفسها على درجات ، بدءاً بالظلال أو آثار الصفات الالهية التي يجدها الراصد في أشياء الطبيعة وانتهاء بالصورة الحقيقية التي تدرك مباشرة ، في النفس البشرية ، شبهها الذاتي بالله . وبفعل النعمة

الخارقة للطبيعة ستتحول هذه الصورة التقايسية لدى المصطفين إلى تشابه حقيقي ، يتمثل بتأله النفس .

ان القديس بونافنتورا لا يحلل المعرفة العقلية ولا يتأول معطيات أرسطو والعرب حول هذا الموضوع لذاتها ، وإنما بالاضافة إلى تلك الحالة النهائية . فهو يقبل بالتمييز بين العقل الفاعل والعقل بالملكة ، لكنه يجعل من العقلين كليهما ، شيمته في ذلك شيمة الاسكندر الهالي وتوما الاكويني ، ملكة من ملكات النفس ، ويتأبى ان يرى في العقل الفاعل ماهية متمايزة وآخر عقول الافلاك : فنفي العقل الفاعل المفارق هو عنده مظهر من تلك الذهنية عينها التي صرفته عن القبول بوسيط ما بين الله والنفس . ثم ان العقل الفاعل ليس بالاضافة إلى العقل بالملكة كالعامل المحض بالاضافة إلى الجامد المحض ؛ فالعقل الفاعل يساعد فقط العقل بالملكة على القيام بعملية التجريد اللازمة لاستخلاص الصور المعقولة من انطباعات المخيلة ؛ لكن العقل بالملكة هو الذي يقوم بنفسه بالعملية وهو الذي يقدم للعقل الفاعل الصور التي يتأملها[١١] . أخيراً ، فإن التجريد بدءاً من المحسوسات ليس عنده النمط الوحيد للمعرفة العقلية : فتجريبية أرسطو لا تصح إلا في معرفة العالم المحسوس ؛ أما متى دار الأمر حول المبادىء والفضائل الخلقية والله ، فإن طريقتنا في المعرفة تختلف اختلافاً بيِّناً ؛ صحيح أن معرفة المبادىء ، من مثل مبدأ عدم التناقض ، لا غنى لها عن صور محسوسة ؛ لكن « النور الطبيعي » الحاصل فينا يتيح لنا ان نكتسبها حالاً وبدون أي استدلال ؛ أما الفضائل الخلقية ، فإن المعرفة بها غير منوطة بأي صورة محسوسة وإنما بالميل الذي نستشعره في أنفسنا الى الخير وبالمعرفة المباشرة بأن هذا الميل مستقيم ؛ ونعرف الله أخيراً بتأملنا في أنفسنا ، وذلك ما دمنا خُلقنا على صورته . بكلمة واحدة ، وتحت اسم معرفة ذواتنا ومعرفة الله ، يسلم القديس بونافنتورا بمعرفة مباشرة لا تمر بدائرة المحسوس .

---

(١١) جلسون ، ص ٣٥٤ .

إذا شئنا الآن أن نبرر هذه المعرفة وأن نتبين ما قوام حقيقتها ، فلن يكون أمامنا مناص من ردها كلها إلى الاشراق الالهي . وينطلق بونافنتورا من المبدأ الافلاطوني القديم (الذي عاد ابن سينا إلى الأخذ به) القائل إنه لا معرفة إلا حيثما يبلغ العقل إلى الوجود ، أي إلى ماهية ثابتة وهي هي . والحال أن البلوغ إلى الوجود ليس هو على وجه التعيين معاينة الله ولا رؤية المعاني والعقول الازلية في الله ؛ فمعنى الوجود أشبه بإطار نجاهد لتطبيقه على ماهيات ما هي بحاوية أصلاً لذلك المعنى ، ولا تحتمل ، لهذا السبب ، ان تكون موضوعاً لعلم يقيني وتام ؛ بيد أن هذا المعنى لا يمكن أن يوجد إلا بفضل مثول تلك العقول الأزلية ، التي لا نملكها ، فينا وتأثيرها فينا ؛ وهكذا تتحدد المعرفة الأكثر تواضعاً لا بحد ذاتها ، وإنما بصفتها صورة باهتة عن المعرفة التامة واليقينية المتحصلة لله بعقل ذاته .

تمثل فلسفة القديس بونافنتورا إذن نمطاً من التفكير ذا أهمية تاريخية كبرى . فهي ترزح تحت سلطان ما يرى أنه هو الحقيقة الجوهرية : وهو أن للنفس مصيراً خارقاً للطبيعة ، سبيلنا إلى معرفته هو الوحي المسيحي . وفي بحثنا عن الحقائق الأخرى ، لا نملك ان نسلك مسلك من يجهل هذه الحقائق ، ولا مسلك من يحوز منهجاً قائماً بذاته لتمييز الحق من الخطأ : فجميع الحقائق تنتظم على العكس في سلك واحد بالاضافة إلى تلك الحقيقة الجوهرية . فلا سبيل إلى فهم الطبيعة والنفس إلا في تلفتهما نحو الله : الطبيعة كأثر من الصفات الالهية ، والنفس بوظيفتها الأساسية في الحب الذي يصلنا بالله .

على أنه من اليسير علينا أن نتبين أن مبدأ هذه الفلسفة ، وإن استوعبه مفكرون مسيحيون ، لا يمس ، من وجهة نظر تاريخية ، بأي صورة من الصور بالعقيدة القويمة المسيحية . فنحن نتعرف هنا المبدأ الافلاطوني المحدث القديم الذي رأى النور بمنأى عن أي تأثير مسيحي : فالموجود لا يكون في ملء ما هو عليه من وجود إلا بموجب الارتداد الذي

يديره نحو مبدئه الخاص الذي منه يتلقى فيوضه أو شعاعاته ؛ وهذا مذهب سينبري خلفٌ لبونافنتورا ، هـو متى الاكواسبارتي (١٢٣٥ ـ ١٣٠٢) ، معلم اللاهوت في باريس ثم الرئيس العام للرهبانية في سنة ١٢٨٧ ، ليبيِّن بمزيد من الجلاء تعارضه مع ارسطوطاليسية القديس توما الاكويني . ففي كتابه **مسائل في المعرفة** يندد بتجريبية « بعض الفلاسفة » ممن ينكرون أن يكون ثمة ضرورة لأي تأثير خاص للنور الالهي في المعرفة ويعزون كل معرفة الى الملكة الطبيعية للعقل الفاعل ، نافين بذلك سلطة « الفقيه الأول » ، القديس اوغسطينيوس . ويؤكد على العكس ان « كل ما يُعرف بيقين معرفة عقلية يُعرف في العقول الأزلية وفي نور الحقيقة الأولى » . هذا الوفاء للافلاطونية نلقاه أيضاً لدى الفرنسيسكاني يوحنا بكهام (نحو ١٢٢٠ ـ ١٢٩٢) الذي دَرَس ثم درَّس في باريس وشغل منصب أستاذ اللاهوت في جامعة أوكسفورد . وقوة هذه الحركة الافلاطونية ـ الأوغسطينية تهيء لنا أن نفهم الشروط التي تطورت فيها لحركة المناوئة ، الحركة الارسطوطاليسية ، لدى ألبرتوس الأكبر والقديس توما .

(٧)
القديس ألبرتوس الأكبر

كان أول المشائين المسيحيين الكبار الدومينيكاني ألبرتوس الأكبر (١٢٠٦ ـ ١٢٨٠) ، « الفقيه العالمي » ؛ ولم يكن ألبرتوس مجرد معلم للاهوت درَّس في باريس من ١٢٤٥ إلى ١٢٤٨ وترأس رهبانيته في كولونيا من ١٢٤٨ إلى ١٢٦٠ ومن ١٢٧٠ إلى وفاته ؛ فلئن وضع ابتداء من ١٢٥٠ شروحاً على جميع مؤلفات أرسطو المعروفة ، فإنه أضاف إليها مقالات من عنده في جميع المسائل التي تندرج في خطة أرسطو وان يكن هذا قد أغفلها (مثل كتاب **في المعادن**) ، واستلحقها بشرح لكتاب **في العلل** (الذي كان يعلم أنه منحول على أرسطو ويرى أنه من تقميش داود اليهودي من كتابات

أرسطو وابن سينا) ؛ على أنه لم يقف عند هذا الحد ، بل ألف بنفسه مباحث في اللاهوت العقائدي مثل **شرح الأحكام** و **الخلاصة في المخلوقات** ، علاوة على كتابات تصوفية كشرح محاكي دونيسيوس ؛ أخيراً ، فإنه اضطلع بدور فعال كمنافح عن رهبانية الاخوة الوعاظ ضد تهجمات غليوم دي سانت ـ آمور في عام ١٢٥٦ ، وكنائب بابوي وواعظ الحملة الصليبية على المانيا (١٢٦٣) .

لقد أقبل ألبرتوس بفرح عظيم على موسوعة أرسطو يغوص على كنوزها ويحصيها ، بل يضيف إليها من عندياته ؛ على أن تنوع علمه وسعته معاً قد حجبا عن الأنظار في كثرة من الأحيان افتقار فكره إلى الاتساق . ويبدو أن ألبرتوس استشعر ذلك ، فأدلى بتصريحات من هذا القبيل : « في جميع كتبي الفلسفية ، لم أقل قط شيئاً من عندي ، وإنما عرضت بأقصى ما تسنى لي من الأمانة آراء المشائين ؛... فان اتفق لي أن انتهيت إلى رأي خاص بي ، فسنفصح عنه ، ان شاء الله ، في كتبنا اللاهوتية لا في مباحثنا الفلسفية »[١٢] .

لذا قد يطيب للباحث أن يعارض ألبرتوس بألبرتوس ومشائيته بأوغوسطينيته . وقد يقنع ألبرتوس أحياناً بأن يزاوج بين الرأيين . ومن قبيل ذلك تنبيهه في **الخلاصة اللاهوتية**[١٣] الى أن للنفس مفهومين : المفهوم الارسطوطاليسي للنفس بوصفها صورة الجسم المتعضي ، والنظرية اللاهوتية التي يقبسها بوجه خاص من كتابات القديس أوغسطينوس : من جهة أولى وصف آلية الحياة العقلية والارادية ، ومن الجهة الثانية وصف الملكات المتناضدة بعضها فوق بعض والمُظْهِرة للنفس في ارتقاء تدريجي من المعرفة الحسية الى الله : فلا شبه إطلاقاً بين الاحساس عند أرسطو ،

---

(١٢) نقلاً عن شنايدر : مذهب البرتوس في النفس DIE PSYCHOLOGIE DES ALBERTUS ، ص ٢٩٥ .
(١٣) المقالة ١٢ ، المسألة ٧٣ .

وهو فعل مشترك بين الحاس والمحسوس ، وبين حسية أوغسطينوس الذي ربط النفس بالأرض وقضى عليها بأن تطلب النافع وتتحاشى الضار ؛ ومهما اعتقد ألبرتوس فلا صلة إطلاقاً بين التمييز الأوغسطيني بين العقل الأعلى الذي يوجهنا والعقل الأدنى الذي يعرِّفنا بالقانون الخلقي ، والتمييز المشائي بين العقل الفاعل والعقل بالملكة ؛ أخيراً ، فإن التمييز الجذري ، الذي سلَّم به ألبرتوس ، بين الارادة (PROAIRESIS أو ELECTIO) التي تتبع حكم ملكة الفهم لدى أرسطو وبين التصور اللاهوتي الصرف عن حرية الاختيار ، « خاصة العقل والارادة التي بها يتم اختيار الخير ، إذا ما أعانتنا النعمة ، أو الشر إذا ما هجرتنا » . ولا شيء لدى أرسطو يناظر الـ SYNTERESIS ، أي « شرارة الضمير التي لا تنطفىء ، على ما ذهب إليه القديس بيرونيموس ، في نفس آدم حتى بعد طرده من الفردوس » ، أعني القدرة على معرفة السنن الخلقية العليا « التي لا يتكلم عنها الفلاسفة لأنهم يقسمون ملكات النفس بحسب موضوعاتهم العامة ، بينما يعرف اللاهوتيون كيف يميزون بين القانون الالهي والقانون البشري » . هكذا تتمم آراء « القديسين » في النفس منظوراً إليها بمعزل عن كل صلة بالعالم الحسي آراء الفيلسوف الذي لا يعرف النفس إلا في صلتها بالجسم .

بيد ان مذهب البرتوس ينم ، من مناحي اخرى ، عن ظهور عادات فكرية جديدَة بالقياس الى الاوغسطينية السائدة ؛ فالمستوى الذي يمكن ان يصل اليه العقل الفلسفي قد انخفض بنوع ما : فلم يعد بيت القصيد ، كما كانت الحال لدى القديس أنسلم ، الاهتداء عن طريق العقل الى أصول العقائد المنزلة من تجسد أو تثليث : فهذه بنود ايمانية خالصة وكذلك ستبقى . ان العقل الفلسفي لا يملك أن يتقدم إلا من المعلولات الى العلل ، وما هو أول في ميدان المعرفة هو الاخير في تسلسل الوجود : وهذا معناه اننا لا نستطيع البلوغ الى الله إلا عن طريق العالم الحسي ، بدليل كوسمولوجي يصعد من المعلول الى العلة ، وليس بدليل انطولوجي . وصحيح أنه يمكننا

أن نخلص من تأمل العالم الى وجود الله، لكننا لا نستطيع حتى أن نعلم بيقين عقلي تام هل كان للعالم بداية في الزمن أم لا؛ فالبراهين التي نجدها لدى أرسطو على قدمه تكاد توازن الحجج المعاكسة ، وليس بغير الوحي من سبيل الى حسم المسألة .

ينزع ألبرتوس ، بصفة عامة، الى الفصل بين الحدود التي تبحث الافلاطونية الاوغسطينية عن اتصال بينها وعن تسلسل . وهاكم بعض مظاهر هذا النزوع : فقد كان الاوغسطينيون في القرن الثالث عشر سلّموا، تحت تأثير ابن جبرول الاقرب اليهم عهداً، بتركيب من هيولى وصورة في جميع الخلائق ، الروحية والجسمية منها على حد سواء : فالملاك والنفس، وكذلك الجسم ، مركبة من هيولى وصورة . وخلافاً لهذه النظرة ، ومجاراة لأرسطو في نظريته في العقل المحرِّك الذي هو فعل محض وفي النفس التي هي صورة ، أبى ألبرتوس التسليم بأن تكون الهيولى من مركّبات الموجودات الروحية . وكان من نتيجة هذا الرفض أن تبدلت رؤيته للكون ؛ فبما ان الصورة (وعلى سبيل المثال صورة الانسان) هي بحد ذاتها من الكليات، وبما أن مبدأ التفرد[١٤] يكمن في الاعراض الصادرة عن الهيولى التي تنضاف الى الصورة، يلزم عن ذلك ان طبيعة الانسان الفردي، المركّب من نفس وجسم، تكاد لا تمت بأي صلة مشتركة الى طبيعة الملاك : فنظراً الى ان الملائكة صور خالصة فمن المحتم ان تختلف فيما بينها كأنواع ، لا كأفراد؛ وما من ملكة من الملكات التي تحمل اسماً واحداً تكون واحدة لدى الملاك وفي النفس البشرية ؛ فالنفس ، المرتبطة بالجسم ، لا تبلغ الى العقلي إلا بعملية تجريد بدءاً من الانطباعات الحسية ، بينما المعرفة لدى الملاك حدسية وبراء من الخطأ ومن جهد البحث ؛ والعقل الفاعل ، الحدسي لدى الملاك ، هو لدي الانسان محض وضوح غير متميز يستعير من الانطباعات الحسية جميع تمييزات الاجناس والانواع[١٥] .

---

(١٤) أو التشخص INDIVIDUATION . «م» .

(١٥) الخلاصة في المخلوقات ، المقالة السادسة ،طبعة عام ١٦٥١، ك ١٩ ، ص ٧٧ ـ ١٨٢ .

هكذا نستشعر في كل مجال تقريباً انكسارات عميقة في الاتصالية الكلية : بل إن ألبرتوس يرفض التسليم بكل ما كان من شأنه ، في نظرية المعرفة العقلية لدى المشائين العرب ، أن يقرِّب الانسان من الله ؛ فالعقل الفاعل ، الذي كان عند ابن رشد العقل المحرِّك للفلك العاشر الحاوي بالفعل فيه المعقولات كافة، والذي كان مشتركاً بالتالي بين البشر قاطبة ، يتم استبداله بعقل فاعل هو جزء من النفس البشرية ؛ ومن ثم يكون عدد العقول الفاعلة بعدد النفوس ؛ والعقل الفاعل عاطل أصلاً عن الصورة ولا وظيفة له غير أن يجرد الصور من الانطباعات الحسية الآتية من موضع آخر. واذا ما أثر عقل مفارق أو ملائكي فينا ، كانت نتيجة هذا التأثير وحياً متمايزاً أتم التمايز عن المعرفة الطبيعية(١٦) .

نستطيع ان نفهم في هذه الشروط كيف امكن لدراسة الطبيعة أن تثير اهتمام ألبرتوس ، وكيف بدأت العلوم تؤول لديه ، بفضل المبدأ القائل ان « التجربة وحدها تعطي اليقين » في مسائل علم الحيوان أو النبات أو المعدن ، الى شيء آخر غير تلك التصانيف الخيالية أو الرمزية التقليدية في باب الحيوان .

ان الدومينيكانيين الالمان ، الذين أذاعوا في كولونيا مذاهب البوتوس ، وبالتحديد هوغ الستراسبورغي واولريخ الستراسبورغي ، ما زالوا الى يومنا هذا غير معروفين كما ينبغي : لكن يبدو مع ذلك أن أولريخ كان أقرب بكثير من معلمه الى المشائية العربية ، وأنه كان الرائد الاول للحركة الصوفية التي ستفضي الى المعلم ايكارت .

(٨)
القديس توما الاكويني

على ان تيار الافكار الذي اصطنعه ألبرتوس شق مجراه بقوة

---

(١٦) الخلاصة في الانسان ، المسألة ٥٣ ، المادة ٣ .

وتوضحت معالمه منتهى الوضوح لدى توما الاكويني ، «الفقيه الملائكي »، بوجه خاص. ولد في سنة ١٢٢٧ في قصر روكا ـ سيكا ، من أسرة كونتية اكوينو، وصار دومينيكانياً منذ ١٢٤٣، وتتلمذ على البرتوس الاكبر في باريس من ١٢٤٥ الى ١٢٤٨، ثم في كولونيا؛ ومن ١٢٥٢ الى ١٢٥٩ التحق من جديد بجامعة باريس ، حيث تخرج أستاذاً في ١٢٥٧ ؛ ومن ١٢٥٩ الى ١٢٦٨ أقام في ايطاليا ، حيث اتصل بالدومينيكاني الضليع بالثقافة الهلينية غليوم الموربكي، وكلفه بترجمة بعض مؤلفات أرسطو مباشرة عن النص اليوناني؛ ومن ١٢٦٨ الى ١٢٧٢ علَّم في باريس ، حيث كان عليه أن يذود عن نفسه هجمات أعداء الكهنة القانونيين ، وسيجر البراباني ، والرشديين في كلية الفنون ، والاوغسطينيين الذين ما فتئوا يسعون الى استصدار قرار بإدانته ؛ وغادر باريس الى نابولي في ١٢٧٢ وحضره الاجل في ١٢٧٤ وهو في طريقه الى مجمع ليون .

في أثناء مقامه الثاني في باريس (١٢٥٢ ـ ١٢٥٩)حرر، علاوة على شرح لأحكام بطرس اللومباردي ، رسائله الثلاث : **في الوجود والماهية** ، **في الحقيقة**، **الرد على المتهجمين على عبادة الله وعباده** (زمن شن غليوم دي سانت آمور هجماته على رهبانيات الصدقة) . والى عهد مقامه في ايطاليا وصلته بغليوم الموربكي (١٢٥٩ ـ ١٢٦٨) تعود شروحه : الشروح على أرسطو (**في العبارة**، **التحليلات الثانية** ، **السماع الطبيعي** ، **ما بعد الطبيعة** [١٢ مقالة] ، **الاخلاق** ، **في النفس** ، **الآثار العلوية** ، **في السماء** من المقالة الاولى الى الثالثة، **في الكون والفساد**،**السياسة** من المقالة الاولى الى الرابعة)، وشرح **كتاب العلل** (الذي اكتشف أنه هو هو كتاب **مبادىء الالهيات** لأبروقلوس،وكان اضطلع بترجمته غليوم الموربكي)، والشروح على مقالات بويثيوس اللاهوتية وعلى **الاسماء الالهية** للاريوباجي . وفي الفترة نفسها ، كتب **الخلاصة في الرد على الامم** (١٢٥٩ ـ ١٢٦٠) ، وشرع في ١٢٦٥ بتحرير **الخلاصة اللاهوتية** وواصل الكتابة فيها ، بدون أن ينجزها ، حتى عام ١٢٧٣ . وفي

اثناء مقامه الاخير في باريس كتب نصوصه السجالية : **في وحدة العقل ردأ على الرشديين** ، ضد سيجر دي برابان ، **وفي كمال الحياة الروحية والرد على الخارجين على صراط الدين** ضد خصوم رهبانيات الصدقة ، **وفي ازلية العالم رداً على المتذمرين** ضد خصوم المشائية . وأخيراً كتب في فترات شتى من حياته وفي موضوعات مختلفة **مسائل مختلف عليها ومسائل متفرقة** ، وفيهما دوَّن المناقشات الفعلية التي كان يتنطع لها شفهياً حول مسائل تطرح عليه في آجال ثابتة .

على الرغم من صفاء اسلوب القديس توما وشفافيته المنقطعة النظير ، فإن طرائقه الادبية مباينة جداً لطرائق عصرنا الى حد يصعب معه علينا أن نفصل في ما اذا كان هناك مذهب توماوي متسق ، وما قوامه. فلسنا نجد لديه أثراً من ذلك الانفعال ومن تلك الحميًّا اللذين تمخضا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر عن تآليف جامعة تحفظ للفكر المعروض فيها اتصاليته ؛ **فخلاصته اللاهوتية** ، مثلاً ، لا تعدو أن تكون مجموعة من مسائل مستقلة في فصول ؛ وكل فصل يعرض لوجوه المسألة : الاعتراضات عليها ، ثم الحجج التي تؤيدها ، ثم الرد على الاعتراضات ؛ فلا توقف ولا نظرة شاملة (خلا بعض الاستثناءات ، ومن أمثلتها المسألة الخامسة والثمانون ، الفصول ١ ـ ٣ ، من القسم الأول من **الخلاصة**) في هذه المناقشات التي يكاد يكون لا هادي لها غير الظهور على الخصم : فالجدل ، منظوراً اليه على انه فن نقاش، صار هو السيد الكلي القدرة ؛ وقوامه تصفيف الحجج اكثر منه ابتكارها .

(٩)
القديس توما (تتمة) :
العقل والايمان

ان يكن كذلك هو واقع الحال ، وان يكن الفيلسوف آو اللاهوتي لا يرى من حرج في مثل ذلك العرض المجزأ والمقطَّع الأوصال ، فهذا لأنه يرى

أن دوره ليس لا القيام بالتركيب ، ما دام التركيب قد تم من قبل ، ولا اكتشاف الحقيقة ، ما دامت الحقيقة قد اكتشفت من قبل . وعمل القديس توما يفترض تركيبين اكبرين يسلّم بهما كما هما تسليماً باعتبارهما مقدمتين لا غنى عنهما لما ستخطّه يراعته : من جهة أولى تنظيم حقائق الدين ، كما يتمثل لدى أساتذة الاحكام في القرن الثاني عشر ، ومن الجهة الثانية تركيب ارسطو الفلسفي . ويتقيد القديس توما في جزء من كتاباته، وعلى الاخص في **الخلاصات** ، بإيقاع موسوعات **الأحكام** المتفرع بدوره ، في نهاية المطاف ، من ايقاع الفلسفة الافلاطونية المحدثة : وهكذا تبحث **الخلاصة في الرد على الامم** في الله أولاً ، ثم في تسلسل الخلائق المنبثقة عنه ، ثم في مصير الانسان ورجوعه الى الله في الحياة الابدية . وفي جزء آخر من مؤلفاته يحلل نصوص ارسطو ويشرحها .

ومن جهة أخرى ، فإن الصلة التي يعقدها بين هذين التركيبين ، التركيب اللاهوتي للحقائق المنزلة والتركيب الفلسفي للحقائق التي يمكن للعقل النفاذ الى كنهها ، تدع لفكره أن يحافظ على قدر اكبر بكثير من الطمأنينة والرضى عن النفس ، وعلى قدر أقل بكثير من النهم الى البحث والولع به مما لدى القديس أنسلم أو أبيلار مثلاً : فعلى حين أن العلاقة بين العقل والايمان لدى هذين الاخيرين كانت محددة ، إذا اجترأنا على القول ، تحديداً ديناميا ، إذ كانت حقائق الايمان تطرح نفسها على العقل كحقائق تطالب بنفاذه الى كنهها في تقدم لا حدود له ، نرى تلك العلاقة عينها محددة لدى القديس توما تحديداً سكونياً : فثمة حقائق فلسفية متاحة للعقل البشري ؛ وثمة حقائق ايمانية تجاوز قدرته ؛ وليس لأي تقدم ان يتأدى من هذه الى تلك أو بالعكس . ولئن بقي الاستدلال في مضمار الايمان ممكناً مع ذلك ، فإنما لأن قوام الاستدلال كله استنباط النتائج من حقائق الايمان المنزلة منزلة المقدمات ، بدون أية محاولة للبرهان على هذه الحقائق عينها : فعلى هذا النحو يمكن البرهان على ضرورة النعمة الالهية بحجة أنه لولاها لكان مصير الانسان الخارق للطبيعة بحكم المستحيل ؛

ولكن لا مندوحة أولاً عن ان يتكشف لنا وجود هذا المصير الخارق للطبيعة بالوحي .

من الأهمية بمكان هنا أن نلاحظ أن هذا التصور السكوني المحض لا يقبسه القديس توما البتة من المأثور اللاهوتي ، بل يشتقه من نظرية في المعرفة مأخوذة بتمامها عن أرسطو : «لا يمكن للعقل البشري أن يبلغ ، بملكته الفطرية ، الى إدراك جوهر الله بالذات ، لأن معرفة عقلنا تبدأ ، بمقتضى نمط الحياة الحاضرة ، بالحس ؛ ولهذا فإن ما لا يقع تحت الحواس لا يمكن ان يُدرك من قبل العقل البشري ، إلا إذا جرى استنباطه بدءاً من الحواس . والحال أن المحسوسات لا يمكن أن تقود عقلنا الى أن يرى فيها كنه الجوهر الالهي ، لأنها لا تعدو ان تكون معلولات لا تضاهي شرف العلة »(١٧) . هكذا تُرفَع تجريبية أرسطو سياجاً دون أي محاولة للتطفل من قبل عقل قد يحلو له أن يستكنه الأسرار ؛ وعلى هذا لا تعود المحسوسات ، شأنها لدى بونافنتورا ، علامات برسم التأويل لاستشفاف الحضور الالهي فيها ، وانما محض معلومات تعود بنا الأدراج ،عبر استدلال شاق ، الى علة لا ندركها في ذاتها ، وانما في علائقها بمعلوماتها .

أخيراً ، ان مبدأ هذا التصور للعلاقات بين العقل والايمان بالذات يلغي واحداً من أقوى محركات الفكر الفلسفي في القرون السالفة ؛ نقصد تلك التناقضات بين العقل والايمان التي تتمخض ، في محاولة للمواءمة بينهما ، عن مجهود نحو الوفاق هو للفكر الفلسفي بمثابة المولِّد . فالقديس توما ينطلق من هذا المبدأ الذي ينص على أن الحقيقة لا يمكن أن تكون مناقضة للحقيقة ؛ مما يلزم عنه أنه ما من حقيقة من حقائق الايمان يمكن أن تبطل حقيقة من حقائق العقل ، أو بالعكس . ولكن بما أن العقل البشري هزيل موهن ، وبما أن عقل أعظم الفلاسفة ، اذا قيس الى عقل ملاك من الملائكة ، أخفض بكثير من عقل الفلاح البسيط إذا قيس الى عقل ذلك الفيلسوف عينه ، يلزم عن ذلك أنه متى ما بدت لنا حقيقة من حقائق

---

(١٧) الخلاصة في الرد على الامم ، ك ١ ، ف ٣ .

العقل وكأنها تنقض حقيقة من حقائق الايمان ، فلنا ان نكون على ثقة أن حقيقة العقل المزعومة تلك إن هي إلا خطأ وضلال ، وحسبنا أن نتأنى في النقاش ونتروى ليستبين لنا كذبها . تبقى الفلسفة اذن خادم الايمان ، لا لأن الايمان يستنجد بها لينير ذاته وليفهم نفسه ، ولا لأنه ينسج لحمة إثباتاته من سدى البراهين العقلية (فالفلسفة مستقلة اتم الاستقلال بذاتها من حيث هي نهج في المعرفة) ، وانما لأن اللاهوت يسيطر عليها ويسودها بإعلانه عن عجزها عن إثبات أي شيء مناقض للايمان . وتسلسل هرمي من هذا القبيل يبطل بطبيعة الحال جدوى أي مجهود للملاءمة المتبادلة ؛ ولا داعي من حيث المبدأ للخشية من نشوب أي نزاع حقيقي لا بين العقل والايمان ، ولا بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية التي تحدد للأولى من الاعلى ومن الخارج شروطها وحدود عملها .

(١٠)
القديس توما (تتمة) :
نظرية المعرفة

على أنه لا بد ان يكون الامر واضحاً لنا : فإن ما بين النظرية التوماوية في العلاقات بين العقل والايمان والنظرية التوماوية في الوجود تعارضاً ، أو في أدنى الاحوال تبايناً قميناً بتفسير تطور الفلسفة . فالانقطاع تام بين نمط المعرفة بالعقل ونمط المعرفة بالوحي ؛ فالنمط الاول غير مؤهل إطلاقاً ليرقى بنا الى الثاني أو حتى ليجعلنا نصبو اليه ؛ وبالمقابل ، إن في الوجود بالذات ، في الواقع ، كما علَّم الافلاطونيون المحدثون منذ عهد بعيد وكما لا يزال القديس توما يعتقد به ، اتصالاً تاماً بحيث ينتفي أي انقطاع وحتى أي انفصال على صعيد الواقع بين المظاهر التي يكشف لنا عنها العقل من هذا الواقع ، وبين الوجود الذي نتعرفه بالوحي ، أو الوجود الذي يكون بلوغنا اليه بمعرفة الملائكة وبالمعاينة الالهية . والحال أنه ما دامت المعرفة ، مهما يكن

من اتضاعها ، تبلغ دفعة واحدة الى الوجود بالذات وما دام الوجود كله من قدَّة واحدة ، فمن المحال ألا يكون ثمة واصل مشترك بين حقائق العقل وحقائق الايمان ، أي ألا يكون ثمة وجود لحقائق (مثل وجود الله) قابلة لأن يبرهن عليها عقلياً ولأن يوحى بها على حد سواء .

ان هذه التأملات المجردة يمكن أن تتوضح تاريخياً على النحو التالي : فمعروف مدى التضاد بين إلهيات أرسطو وإلهيات الافلاطونيين المحدثين : فأرسطو يتعقل الله بصفته المحرِّك الاول للعالم المحسوس ؛ وهو يتعقله أصلاً بهذه الصفة ببرهنة عقلية ، وبالاعتماد على المبادىء المشتركة بين علمه الطبيعي وعلمه الميتافيزيقي ؛ فبرهان وجود الله مشتق من تطبيق المبدأ الموجه لكل تصوره عن العالم : أسبقية الفعل على القوة ؛ ومن ثم ، ان معرفة الله كمحرك أول أو فعل محض هي معرفة عقلية مثلها في ذلك مثل أية معرفة طبيعية أخرى . أما الالهيات الافلاطونية المحدثة فلا تنطلق من المحسوسات ، وانما تضع نفسها أولاً على صعيد وجود معقول ، تريد ان تتعقله بحدس خاص ، وتطلق على هذا الحدس اسماً مختلفاً تبعاً لدرجة السمو الذي يرقى اليه في إدراك الوجود الالهي . أرسطو يتعقل الله إذن على أنه كمال التفسير العقلي للكون ؛ وذلك ما يستطيع البلوغ اليه منه عقل تسترقه المعطيات الحسية ؛ على أنه لا يملك ان يمضي الى أبعد من ذلك .

وهذا مع أنه ليس محالاً عليه أن يفعل ما دامت المعرفة ، كما تقدم بيان ذلك ، تبلغ الى الوجود بالذات . والنظرية التوماوية في المعرفة يمكن النظر اليها من زاويتين . فهي في أحد مظاهرها كلية ، وتطال جميع كيفيات المعرفة كائنة ما كانت ، وتعين شروط كل معرفة ؛ وفي مظهرها الآخر نقدية ، وتعين حدود المعرفة البشرية وشروطها الخاصة . في مظهرها الاول تستلهم صيغة لأرسطو كان افلوطين وأبروقلوس (في **مبادىء الالهيات** الذي هو هو كتاب **في العلل**) قد أسهبا في شرحها وأفاضا : « النفس هي بمعنى ما الاشياء طراً » ؛ هي بمعنى ما الاشياء المحسوسة ، التي تدركها

بالحواس ، وذلك ما دام الاحساس ، وهو فعل مشترك بين الحاس والمحسوس ، يطبع في النفس صورة الاشياء ، بدون هيولاها ، وانما مع جميع الاعراض التي تفرِّدها ؛ ومن جهة أخرى ، إن العقل بالفعل هو هو الشيء عينه الذي يتعقله؛فلا فرق بين العلم والشيء المعلوم.والمعرفة،سواء في حال المعرفة الحسية أو المعاينة الالهية،حضور معين،يتعذر تحليله، للموضوع المعروف في الذات العارفة . ومن ثم ليست المعرفة ، كما يقال في كثرة من الاحيان عن خطأ ، مماثلة . انما ينبغي القول فقط (وذلك هو المظهر الثاني) إنه بفضل المبدأ التالي : «المعروف حاصل في العارف وفق حال العارف» يمكن أن تقوم حالات تكون فيها المماثلة ، أي العملية التي بها يُجعل المعروف مشابهاً للعارف ، شرطاً مسبقاً للمعرفة ؛ فمثلاً ، حينما يكون الذات والموضوع مختلفين اختلاف النفس والشيء المحسوس ، لا يمكن ان تتم المعرفة العقلية إلا بوساطة «صورة » ، هي في آن معاً صورة خاصة للعقل وخيال أو شَبَه للشيء المتعقَّل ؛ وتلك هي «الصورة الباطنة» التي بها يبدأ العقل ، المتعقِّل للشيء ، عمليته التي ينهيها بالحد أو «الصورة البائنة» . ولكن ما من عملية من هذا القبيل بذات نفع في المعاينة الطوباوية أو في معرفة الله بماهيته الخاصة ؛ إنها لا تحد إذن كل معرفة ؛ فالمعرفة ، اذا أخذناها على عمومها ، هي بالأولى حضور مباشر للموجود[١٨] .

(١١)
القديس توما (تتمة) :
براهين وجود الله

لكن يلزم عن حدود المعرفة البشرية أن دوائر الوجود التي يمكن

(١٨) انظر بصدد هذه النقطة الخاصة تونكيدك : حواش في الشرح التوماوي ، في ملفات الفلسفة ARCHIVES DE PHILOSOPHIE ، م١ ، ١٤ .

للعقل ان يبلغ اليها لا تتخطى الحدود التي رسمها أرسطو ، اي العالم الطبيعي المختتم بثيولوجيا تعتبر ان الله هو المحرك الاول : فمن الخطأ الاعتقاد بأنه في الامكان معرفة وجود الله مباشرة وبالبداهة ، بدون المرور بالعالم الحسي ، ومن الخطأ كذلك الاعتقاد بأنه لا سبيل الى البلوغ اليه إلا بالايمان ؛ وهذان الخطآن ، على تعاكسهما ، يصدران عن مبدأ واحد : وهو بدوره مبدأ خاطىء يزعم اننا لا نستطيع ان نتكلم عن وجود الله إلا إذا عرفنا أولاً ماهيته . فبعضهم يقول (ومنهم القديس أنسلم) إنه ما دام اسم الله يدل على موجود لا نستطيع ان نتصور ما هو أعظم منه ، يلزم عن ذلك أن الله موجود . وهؤلاء ايضاً هم الذين يقولون إنه لما كان وجود الله هو هو ماهيته ، فإن وضع ماهية الله معناه وضعه موجوداً . لكن بعضهم الآخر تأخذه الريبة في قوى العقل ، ويرى أنه لا سبيل الى البلوغ لا الى ماهية الله ولا حتى الى دلالة اسم الله ، ويخلص من ذلك الى أن كل برهنة على وجوده مستحيلة .

ان الثانين على حق في ما ينفونه : فعقلنا أضعف من أن يدرك في كمال الله وعظمته علة وجوده ؛ لكنهم اذا ما استنتجوا من ذلك ان وجوده لا يحتمل البرهان ، فإنما ذلك لأنهم يجهلون ان هناك نوعين من البرهان : البرهان اللمي PROPTER QUID الذي يتخذ الماهية حداً اوسط ويمضي من الماهية الى صفاتها ، أو من العلة الى المعلول ، والبرهان الإني QUIA الذي يمضي من المعلول الى العلة ويستطيع ان يعين العلة بنتيجتها[١٩] . والحال أن القديس توما يرى ، لا في ما يتصل بوجود الله فحسب ، وانما بصفة عامة مطلقة ، ان البرهان اللمي ليس في متناول الانسان . واننا لنذكر أن إحدى صعوبات نظرية أرسطو كانت تتمثل في استحالة استكشاف نهج عقلي للوصول الى ماهية الموجودات : ولا أحد يدرك ، اكثر من القديس توما ، هذه الثغرة في المشائية،حتى إنه ليجعلها ثغرة في العقل

(١٩) الخلاصة في الرد على الامم ، ك١ ، ف ١٢ .

البشري نفسه : «إن الفصول الجوهرية مجهولة منا حتى في المحسوسات ؛ ولهذا تكون الاشارة اليها بفصول عرضية تتأتى من الفصول الجوهرية ، مثلما يُدل على العلة بمعلولها ؛ ومثال ذلك أن نضع « **ذو قائمتين** » فصلاً لـ « **الانسان** » .

ان نوع البرهان الذي يتقدم من المعلول الى العلة ، من العرض الى الماهية ، وهو البرهان الذي يتيح لنا أن نضع وجود الشيء بدون أن نعرف مقدماً طبيعة هذا الشيء وبدون ان نعلم عنه شيئاً سوى أنه أنتج المعلول الذي أوصلنا اليه ، هو الميدان الطبيعي للعقل البشري في مباحثه واستقصاءاته كافة ؛ والسبل الخمسة التي تتأدى بنا الى وضع وجود الله لا تفترض أي كيفية خاصة في المعرفة ، بل كل شأنها أنها تطبق على هذه المسألة طرائق الاستدلال العادية تماماً .

الدليل الاول مقتبس من المقالة الثامنة من **السماع الطبيعي** لأرسطو : «كل محرَّكٍ محرَّكٌ بآخر ؛ وهذا المحرَّك هو بدوره إما محرَّك وإما غير محرَّك ؛ فان لم يكن محرَّكاً ، نكن قد وصلنا الى مبتغانا ، أي الى محرِّك أول غير متحرك ، وهو ما نسميه الله ؛ وان يكن محرَّكاً ، فهو محرَّك بآخر ، ومن الواجب عندئذ إما متابعة السلسلة الى ما لا نهاية (وهذا محال) وإما الانتهاء الى محرِّك غير متحرك » .

الدليل الثاني مقتبس من المقالة الثانية من **ما بعد الطبيعة** : «في جميع العلل الفاعلية المنتظمة ، يكون الحد الأول علة الاوسط ، والأوسط علة الاخير ، سواء أكان هناك حد أوسط واحد أم أكثر ، فإن حُذفت العلة حُذف ايضاً ماتقوم له مقام العلة ؛ وعليه ، ان حذف الحد الاول ، فلن يكون في إمكان الحد الاوسط ان يكون علة . لكن اذا تابعنا السلسلة الى ما لا نهاية في العلل الفاعلية ، فلن تكون أية علة هي الأولى : ومن ثم فإن جميع العلل الأخرى ، وهي الحدود الوسطى ، ستحذف ، وهذا كما هو ظاهر للعيان خُلف ؛ اذن لا من مندوحة عن وضع علة أولى فاعلية هي الله » .

الدليل الثالث ينطلق من التجربة التي تتحصل لنا بحدوث الموجودات وفسادها ؛ فمن كونها قابلة للفساد نستنتج أنها ممكنة الوجود ليس إلا ، أي أنه كان هناك حينٌ خُرج فيه بها الى الوجود من قبل موجود سابق في الوجود عليها . ولكن لو كانت جميع الموجودات ممكنة الوجود ليس إلا ، للزم أنه كان هناك حين ما كان فيه أي موجود موجوداً ؛ لكن سيكون من المحال في هذه الحال أن يشرع أي منها بالوجود ، ومن ثم لن يكون هناك وجود لشيء ، وهذا كما هو ظاهر للعيان خلف . لا بد اذن من وضع موجود واجب الوجود بذاته ، نسميه الله .

الدليل الرابع يكرر الاستعانة بالمقالة الثانية من **ما بعد الطبيعة** . فإنه في مقدورنا ان نقارن بين اثباتين من وجهة نظر حقيتهما ، وأن نبين أن أحدهما أكثر حقية وثانيهما أقل حقية : وهي مقارنة ليست بممكنة إلا بالإحالة الى حق مطلق أو موجود مطلق هو الله .

الدليل الخامس مأخوذ عن يوحنا الدمشقي وعن ابن رشد من المقالة الثانية من **السماع الطبيعي** : « من المحال أن تتوافق أشياء متناقضة ومتنافرة في نظام واحد ، إلا إذا ساسها موجود يحبو كل شيء بنزوعه الى غاية محددة : والحال أننا نشاهد في العالم أشياء من طبيعة متباينة تتوافق في نظام واحد ، وذلك لا نادراً بل غالباً ؛ لا بد اذن من موجود ، بتدبيره يساس العالم ؛ وهو من نسميه الله »[٢٠] .

إن جميع هذه الأدلة تنطوي على حرص ظاهر على عدم التوسل بأي عاطفة دينية ، وعلى عدم الاحتجاج بأي توق من قبل النفس الى الله ، وعلى عدم التذرع بأي وجه من وجوه صلة الانسان الخاصة بالله في مصيره الخارق للطبيعة : فلا شيء سوى المعاني الفنية للعلم الطبيعي الأرسطوطاليسي ؛ ومن ثم وجد بين النقاد في زمن مبكر من يتساءل عما اذا

---

(٢٠) **الخلاصة في الرد على الام** ، ك ١ ، ف ١٢ ؛ **الخلاصة اللاهوتية**، ك ١ ، المسألة ٢ ، الفصل ٣ .

لم تكن قيمة هذه الأدلة منوطة بقيمة طبيعيات أرسطو : ولعل نقداً من هذا القبيل هو ما يشير اليه القديس توما في **الخلاصة في الرد على الأمم**[٢١] : « اعتباران يطعنان في ما يبدو في صحة هذه الأدلة ؛ أولهما أن هذه الأدلة تنطلق من افتراض أزلية العالم ، وهو افتراض يفترض فيه لدى الكثالكة أنه خاطىء ...؛ وثانيهما أن الفرض الذي تقوم عليه هذه البرهنات هو أن المحرِّك الأول ، وأعني الجرم السماوي ، محرَّك من تلقاء ذاته : مما يلزم عنه أنه ذو حياة ، وهذا ما لا يسلم به كثيرون » . أزلية العالم بكل ما تستتبعه (عالم بلا تاريخ ، وبالتالي بلا فداء وبلا نجاز) ، وحيوية السماء مع كل مزالق التنجيم : أفي لقاء هذه الأخطاء إذن كان يمكن للعقل أن يصل الى البرهان على وجود الله ؟

(١٢)
القديس توما (تتمة) :
التأويل المسيحي لأرسطو

هذا النقد ، سواء أكان له ما يسوغه أم لا ، حقيق بأن يجعلنا نفهم وضع القديس توما الخاص في أنظار معاصريه والمشكلات التي كانت تطرح نفسها عليه . فقد كان مبتغاه أن يستخرج من الفلسفة المشائية فلسفة قائمة بذاتها حقاً ومستقلة عن العقيدة وإن تكن متوافقة معها .

والحال أن الكون الأرسطوطاليسي كان يشتمل على سمات لا تبدو قابلة في يسر للتوفيق مع المعتقد المسيحي : فمن الجهة الأولى ، إله هو مجرد محرِّك للأفلاك ومولِّد لهذه الحركة في هيولى ذات وجود مستقل عنه ؛ ومن الجهة الثانية ، إله كلي القدرة ، خالق لعالم بدأ في الزمن ولا مناص من أن ينتهي .

---

(٢١) بصدد الحجتين الاولى والثانية ، انظر ك ١ ، ف ١٣ .

هذا التضاد عينه يطالعنا في تصور الخلائق الروحية ، من عقول مفارقة أو نفوس . فالعقول المفارقة لدى أرسطو ، كما شرحه العرب ، هي محرِّكة الأفلاك السماوية ، وهذه العقول هي من طبيعة الله العلي نفسها ولها وظيفته نفسها ، بحيث يعز على المرء فهم تبعيتها له ؛ أما في الكون المسيحي فالملائكة خلائق تحتمل السقوط .

والنفوس أيضاً تختلف هذا الاختلاف البيِّن : فالنفس لدى أرسطو هي صورة الجسم المتعضي ومبدأ الوظائف البيولوجية ؛ وليس لها من فردية إلا بهذه الاضافة الى جسمها ، الذي هو هيولاها . أما في القصة المسيحية فالنفس فرد مخلوق ، تام بذاته ، حامل لمصير خارق للطبيعة ، ويمكن أن يوجد ، من الموت الى البعث ، خارج الجسم .

يلزم في الظاهر عن التصور الأرسطوطاليسي للنفس بوصفها صورة الجسم أن النفس تفنى بفناء الجسم ؛ ويظهر أيضاً أن النفس ، إذا كانت لها معرفة مستقلة عن الموضوعات الحسية والأعضاء البدنية ، وتلكم هي بالفعل المعرفة العقلية ، فإنما عن طريق عقل لا يمتّ بأي صلة الى الجسم ، ومقامه تحت النفس اللامنفعلة ، وهو من قسمة البشر جميعاً على السواء . وأزلية هذا العقل اللاشخصي مغايرة تماماً للخلود الشخصي وتتلاشى معها هباء فكرة مصيره الخارق للطبيعة .

هذا التضاد عينه يطالعنا في الأخلاق . فالاستحقاق لدى أرسطو يرتكز الى فضائل هي بمثابة مكتسبات إرادية تفيد من المعين الطبيعي المتمثل بالطبع أو الخُلْق وتتنامى بفضل جهود الانسان المدنية وعلائقه السياسية أو الاجتماعية بأعضاء المدينة . أما المثل الأعلى للروحانية المسيحية فهو على العكس تجريد الانسان وعزله ليتسنى للنفس ، وقد تعرت ، ان تستقبل شعاع النعمة الالهية .

إزاء هذه التصادرات التي لا سبيل الى نكرانها ، أبرز خصوم القديس توما الخلافات المذهبية : وكانت كل خطة القديس توما أن يحول جميع هذه الخلافات المذهبية الى خلاف أساسي ونهائي ، ولكنه مقبول من

كل مؤمن ، خلاف في المنهج . « إن الفلسفة البشرية تنظر الى المخلوقات من حيث هي هذه المخلوقات أو تلك ، ومن هنا كانت أقسام الفلسفة بالتناظر مع أجناس الأشياء ؛ لكن الايمان المسيحي ينظر اليها لا من حيث هي هذه المخلوقات أو تلك ، فهو مثلاً ينظر الى النار لا من حيث هي نار ، وانما من حيث أنها تمثل السمو الالهي وتتبع بنوع ما لتدبير الله نفسه ... إن الفلسفة تنظر في المخلوقات ما هو لائق بها بحسب طبيعتها الخاصة ، وعلى سبيل المثال الحركة نحو الأعلى في النار ؛ أما المؤمن فينظر في المخلوقات ما هو لائق بها من حيث أن مرجعها الى الله ، وعلى سبيل المثال كونها مخلوقة من قبله ، وكونها خاضعة له ، وأشياء من هذا القبيل »[٢٢] .

لنرَ الآن كيف طبق القديس توما هذه الخطة في المسائل الأربع التي تقدمت الاشارة اليها . أولاً من الله المحرِّك الى الله الخالق : فالطبيعيات الأرسطوطاليسية بما هي كذلك لا ترى بصفة عامة سوى علل محددة تحدِث معلولات محددة ؛ ولهذا لا تقر إلا بعوامل قادرة ، بعملها ، على أن تستخرج من هيولى خارجية وسابقة على هذا العمل الموجودَ الكامنَ فيها بالقوة ؛ وهذه العوامل تحدِث فقط تغيراً أو حركة ، أي الانتقال من موجود بالقوة ، غير متعين ، الى موجود بالفعل ومتعين ؛ أخيراً ، إن عملها ليس فورياً ، بل لا بد أن يجري في الزمن . والحال أن المفروض بجميع « الأدلة » أن تتأدى بنا ، بحسب تصور القديس توما ، الى الخلوص الى علة كلية ، أي الى عامل لا تعدو الأشياء طراً ، كائنة ما كانت ، أن تكون على السواء معلولات له ، إذن علة وجود ، علة تحدِث من العدم وتفعل فعلها حالاً . وهذه نقطة بالغة الأهمية ، لكنها تفترض تأويلاً جديداً لفكر أرسطو : فـ «الدليل الأول » ، كما يطالعنا به **السماع الطبيعي** ، هو بالفعل حل لمشكلة الحركة الدائرية للأفلاك السماوية ؛ فالمحرِّك الساكن

---

(٢٢) الخلاصة في الرد على الامم ، ك ٢ ، ف ٤ .

يبقى إذن علة بالمعنى المحدد أعلاه ، أي علة تخرج بالحركة الدائرية المحتواة في هيولى الأفلاك من القوة الى الفعل . والحال أن كل ذكر للأفلاك السماوية اختفى من البرهان التوماوي ؛ والقديس توما يقدم هذا البرهان على نحو يتبدى معه المحرِّك الأول على أنه علة مولِّدة أو علة خلاقة CAUSA ESSENDI ؛ فهو يؤكد (**الرد على الأمم** ، ك ٢ ، ف ٦) أن الأفلاك التي يحركها المحرِّك الأول هي علة كـون للأشياء في ما دون فلك القمر ، مما يثبت أن المحرِّك الأول هو علة وجود . وبالاستناد الى هذا التأول يستطيع القديس توما أن يتقبل الاعتراضات في هدوء وطمأنينة . فثمة من يقول إن هذا الدليل تلزم عنه أزلية العالم ؛ وذلك لأن المحرِّك الأول هو بالفعل دوماً ولا بد أن يولِّد أزلاً أبداً حركات الأفلاك . لكن الاعتراض يتبدد عنفوانه كله متى ما لاحظنا أولاً أن أزلية العالم لا يلزم عنها استقلال العالم ونفي خلقه ؛ فحسبنا أن نتصور ، فعل ابن سينا من قبل ، أن الله خلق العالم منذ الأزل ؛ إذن سواء أكان العالم قديماً أم حادثاً في الزمن ، فإنه يبقى معلولاً ومخلوقاً من معلولات الله ومخلوقاته . ثم إن الحجج التي تقدم بها أرسطو في تأييد دعوى قدم العالم ليست بمقنعة على ما يرى القديس توما ؛ فأن يكون الله محرِّكاً للعالم فإنما ذلك بالاضافة الى مخلوقاته ولا يدخل بالضرورة في ماهيته . وفي هذا الموضوع لا يملك العقل أن يخلص لا الى الايجاب ولا الى السلب ؛ والمخرج الذي يبقى أمامه أن يوكل الأمر الى الايمان الذي يكشف لنا في يقين أن العالم مخلوق في الزمن . أما فيما يتصل بالدليل الثاني ، فهو يأخذ بالعلة الفاعلية ، لا بمعناها البسيط كعلة محرِّكة ، كما هي الحال عموماً لدى أرسطو ، بل بمعنى العلة التي « تمضي بمعلولاتها الى الوجود » ؛ وإنما على هذا النحو يمكن لهذا الدليل أن يتأدى به الى علة خلاقة .

إذا أتينا الآن الى الدليل الثالث وجدنا أن ما ينطوي عليه من نظر في الواجب الوجود والممكن الوجود ، وفي الماهية والوجود ، غريب تماماً عن روح أرسطو ، وهو الذي يتيح له ، كما سنرى ، أن يخلص الى علة كلية .

وبالفعل ، من المحال أن نجد لدى أرسطو أصل مشكلة التمييز بين الوجود والماهية . صحيح أن أرسطو يوصي بالبحث في ما إذا كان الموجود موجوداً قبل البحث في ماهيته ؛ إذ أن ماهية الموجود غير الموجود عدم : فماهية التيس ـ الوعل عدم، إن لم يكن لهذا الحيوان الخرافي من وجود . والحال أن الكيفية التي يضع بها العرب ، ومن بعدهم القديس توما ، مسألة علاقات الماهية بالوجود ، لا تمثل متابعة لتوجيهات أرسطو أو توسيعاً لها ، بل تقف بالعكس على طرفي نقيض منها : فليس بيت القصيد البحث في ما إذا كان الشيء موجوداً قبل تعيين ماهيته ، بل على العكس معرفة ما إذا كان من الممكن أن يكون للماهية معنى محدد قبل كل بحث في الوجود ، وعلى حد مصطلح القديس توما معرفة ما إذا كانت الماهية مباينة فعلاً للوجود . والحال أن هذه المسألة،المجردة والفنية المحضة في الظاهر،ترتبط ضمنياً بشاغل لاهوتي:فالقول بأن وجود الشيء هو هو ماهيته معناه القول بأنه موجود بذاته ، وانه واجب الوجود : وفي هذا إقرار له بامتياز لا يعود الى غير الله : فليس لسائر الموجودات الأخرى غير أن تكون ممكنة الوجود ليس إلا ؛ فوجودها يأتيها من شيء آخر ؛ والماهية نفسها ليست إلا ممكنة الوجود ، ومن الممكن تعقلها بدون وجودها ، خلا حال واحدة هي بالتحديد حال الموجود الفريد الذي ماهيته أن يكون موجوداً . على أن الوجود ليس مزاداً على الماهية على سبيل العرض ؛ وإنما هو بالأحرى إتمام للقدرة التي بها تتقوم الماهية . بيت القصيد إذن القول بهوة فاغرة بين الماهية والوجود ، وهي هوة لو نفيت لأبطلت جدوى وجود الله : وهذه كما نرى روح مناوئة كلياً لروح أرسطو الذي كان ابن رشد أكثر وفاء له حينما قال إنه ليس بين الماهية والوجود سوى فارق في الاعتبار العقلي : فمن الممكن دوماً ، على حد قوله ، تعقل الماهية بدون تصورها موجودة ؛ لكن ماهية لا يكون لها من وجود فعلي هي شيء خيالي تماماً . أما إذا وضعنا على العكس من ذلك أن واجب الوجود هو فقط الموجود الذي ماهيته أن يكون موجوداً ، فنكون قد جعلنا في أصل الأشياء طرأً الصورة الأكثر كلية والأكثر عالمية من

كل صورة سواها ، الصورة التي لن تعدو جميع الأشياء التي تحوز الوجود أن تكون مشاركات ومعلولات لها .

يفضي الدليل الرابع الى النتيجة عينها : وبالفعل ، إنه لمن المسلم به أن كل شيء يفعل فعله ويؤتي مفعوله تبعاً لما يكون عليه وهو بالفعل ؛ والحال أن الدليل الرابع يتأدى بنا الى موجود يتعين عليه ، بما أنه هو الموجود بالفعل ، أن يكون كلياً لسائر الموجودات الأخرى علة وجودها . وأخيراً ، يقودنا الدليل الخامس الى طلب علة تكون مباينة للعلل الطبيعية الجزئية .

واضح للعيان إذن عن أي طريق غير مباشر حل الله الخالق والمفارق محل المحرِّك الأول ، نزولاً عند أمر إيمان كان يقتضي أن يهتدي العقل الى أدلة .

ومهما بدت المسألة فارغة في نظر قارىء معاصر ، فإن نظرية الملائكة كانت حجر عثرة جسيم الخطورة أمام الأرسطوطاليسية التوماوية . وحتى نستوعب مغزى المسألة ، يخلق بنا أن نتذكر أن برهان المحرِّك الأول الذي أعطاه أرسطو في خاتمة **السماع الطبيعي** كان يفضي بصورة طبيعية بما فيه الكفاية الى كثرة من المحرِّكين الثابتين ، الى كثرة من العقول المحرِّكة تتساوى في العدد مع ما في نظامه الفلكي من أفلاك ، على اعتبار أن كل فلك منها محرِّك بالفرض بحركة ذاتية ومتمايزة . وأرسطو لم يوضح أصلاً ما الصلة التي يمكن أن تقوم بين هذه العقول المحرِّكة ، ونظامه قابل للحياة سواء أفُهِم على أنه توحيد تتبع فيه جميع العقول لعقل واحد ، أم على أنه شِرك تفعل فيه جميع العقول فعلها بالتضافر ، وإنما باستقلال عن بعضها بعضاً . ومهما يكن من أمر ، فإن العقول المفارقة ، التي كان دونيسيوس الاريوباجي ، بحسب مأثور قديم للغاية ، ماثل بينها وبين ملائكة الهرم السماوي ، كانت في الأرسطوطاليسية بمثابة محرِّكين أوائل لفلك سماوي ، وأشبه بالآلهة .

وقد عرفنا من قبل كيف حلت المدرسة الفرنسيسكانية المسألة مقتفية في ذلك لا أثر ابن جبرول وحده ، بل كذلك هوغ دي سان فكتور :

فتلك الجواهر المفارقة ليست صوراً خالصة ، وإنما هي مركبة من هيولى وصورة : فحيثما وجد عدم تعين ، وحيثما وجد تعدد وتناهٍ ، وجدت هيولى ؛ وعلى هذا النحو يكون ثمة هيولى مشتركة بين الجواهر التي تصير ، تبعاً لتعينها بهذه الصورة أو تلك ، الى روح أو الى جسم ؛ وكثرة العقول المفارقة تثبت أن بينها جوهراً مشتركاً متعيناً بصور متباينة .

لكن القديس توما ينفي نفياً قاطعاً تركيب الجواهر الروحية من هيولى وصورة . وتطال واحدة من حججه التصور العام لابن جبرول عن الهيولى وإضافتها الى الصورة . فقوام التولد عنده أن تنضاف الصورة الى الهيولى انضياف العرض الى الجوهر ؛ ومن ثم لا يكون هناك أي تولد حقيقي ولا أي وحدة حقيقية في الموجود المركب الحادث على هذا النحو ؛ فهو محض حاصل أو جمع . لكن إذا ما تصورنا الهيولى مع أرسطو على أنها موجـود بالقوة (رخام) يصير موجوداً بالفعل (تمثال) من جراء حركات أو تغيرات شتى ، فسنفهم كيف أن التركيب من هيولى وصورة لا يمكن أن يعود الى غير الجسم . أما أن العقول ، على العكس من ذلك ، صور محض وبلا هيولى ، فهذا ما تثبته صفات المعرفة العقلية كما بيَّنها أرسطو ؛ وبالفعل ، ان العقل عنده، في فعل التعقل ، هو هو المعقول الذي يتعقله : والحال أن المعقول لا يتم أبداً استقباله في العقل كما تستقبل الصورة في الهيولى[٢٣] . فالصورة ، لدى استقبالها في الهيولى ، تنقسم ؛ وبارتباطها بالأعراض تتفرد ؛ وتجعل حضور الصورة المعاكسة بحكم المحال ؛ ويكون دلوفها الى الهيولى نتيجة لحركة . وبالمقابل فإن الصورة ، من حيث هي موضوع للعقل ، بسيطة ولا تحتمل الانقسام ، كلية ومبرأة عن الاعراض ، وحضور نقيضها يساعد على فهمها ، كما تكون أكثر قابلية للتعقل كلما كان العقل أقل تحركاً .

لكن إن تكن العقول المفارقة صوراً محضاً ، فكيف السبيل الى

(٢٣) الرد على الامم ، ك ٢ ، ف ٥٠ .

تحاشي محاذير هذه الدعوى ؟ آية ذلك أن موجوداً من الموجودات يمكن أن يكون صورة محضاً بدون أن يضاهي من جراء ذلك الله في البساطة . ونحن نعرف من قبل أن كل مخلوق ينطوي على نمط من التركيب مباين لنمط تركيبه من الصورة والهيولى ، وهو تركيبه من الماهية والوجود ، وهما حدان لا يتطابقان إلا في الله وحده . وعلى العكس من ذلك ينبغي أن نميز في كل شيء مخلوق الماهية أو الجوهر ، أي ما به يكون هذا الشيء ما هو عليه QUOD EST،ووجوده بالذات ،أو ما به يستحق اسم الوجود QUO EST ، أو إذا شئنا قوته وفعله . وعلى هذا التمييز ، المقحَم على الأرسطوطاليسية ، سيكون المعوّل ، كما لدى ألبرتوس الأكبر ، في تفريق الملاك من الله:تمييز هو محض منطوق مجرد لما يراد إثباته؛ذلك أن قولنا إن الملاك مخلوق ، وقولنا إن ماهيته لا تحوز من تلقاء ذاتها قوة الوجود ، وقولنا إن ما به يكون على ما هو عليه هو غير ما به يكون وجوده ، جميع ذلك صيغ متطابقة . ومع ذلك ، إن هذا التركيب لا يجعل من الملاك فرداً حقيقياً ، لأن الفردية لا تعود ، كما سنرى ، إلا الى صورة منطبعة في الهيولى ؛ والملائكة ، بصفتهم صوراً محضاً ، يختلفون فيما بينهم أنواعاً لا أفراداً ، وهذا بموجب القياس نفسه الذي كان يعتمده أرسطو في تأييد دعواه في وحدانية السماء ووحدانية المحرِّك الأول[٢٤] .

تكمن الصعوبة الثالثة في العلاقة الخاصة التي تقيمها الأرسطوطاليسية بين النفس والجسم . يقول شارح متأخر : « إن فردية النفس ينبغي أن تفسر على نحو يصان معه خلودها الشخصي ووظيفتها كصورة جوهرية »[٢٥] .

تلكم هي بالفعل المشكلة : فالنفس عند القديس توما ، المقتفي أثر أرسطو ، هي صورة الجسم المتعضي ؛ وما النفس والجسم بجوهرين

(٢٤) **ما بعد الطبيعة** ، مقالة الالف الكبرى ، ف ٨ ، ١٠٧٤ آ ، ٣٦ .

(٢٥) رولان غوسلان في طبعته لكتاب **في الوجود والماهية** ، ص ١١٧ .

مستقلين ؛ ولكن من اتحاد الاثنين يتكون الانسان ، وهو موجود فريد : اتحاد طبيعي لا يمكن بدونه للنفس أن تدرك ذاتها : وبالفعل لا تستطيع النفس أن تعرف نفسها بنفسها ، وما أمكن للقديس اوغسطينوس أن يعلنه في هذا الخصوص ، بقوله إن « للنفس بذاتها تصورات أولية عن اللاجسميات » ، يعدل القول بأن النفس تدرك أنها موجودة لأنها تدرك أفعالها الخاصة (**الرد على الأمم** ، ك ٢ ، ف ٤٦) .

فإن صح أن الامر كذلك فإن مشكلة فردية الانسان تجد حلها وفق القاعدة العامة التي تنطبق على تفرد موجودات مركبة من صورة وهيولى . فمعلوم أن الصورة ، بحد ذاتها ، ، نوعية ، وأن نوعاً واحداً من الموجودات تكون له صورة متماثلة نوعياً يشارك فيها جميع أفراد النوع : فما يفرِّق إذن الافراد بعضهم عن بعض هي الهيولى التي تتحد بها الصورة . وكيما نفهم كيف تكون الهيولى مبدأ للتفرد فلا بد لنا من إجراء التمييز التالي : فليس واقع الاتحاد بالهيولى بصفة عامة هو ما ينتج الفردية ؛ فالانسان ، من حيث هو نوع ، يحتوي سلفاً على الهيولى لأن حده أنه مركب من نفس وجسم ، بدون أن يكون بحكم ذلك فرداً ؛ فالفرد إنما يأتي من الهيولى المخصوصةMATERIA SIGNATA ، أي الهيولى المنظور إليها في أبعاد متحددة ؛ فهي التي تفرِّد الصورة وتنتج التنوع العددي في نوع واحد ، لا لأنها تعطي الصورة وضعاً مانعاً لكل وضع آخر في الزمان والمكان فحسب ، بل كذلك لأنها لا تستطيع ، بحكم ما بها من وهن ، ان تستقبل الصورة إلا من هيولى ناقصة وبعيدة عن الاتصاف بالكمال .

إن أيلولة الصورة المنطبعة في الهيولى الى فرد هي على كل حال تحديد ، إضعاف ، إنقاص . والنفس البشرية خاضعة ، بوصفها صورة الجسم،لهذه الشروط ولا تكتسب الفردية إلا بسبب الجسم الذي هي صورة له والذي بينه وبينها توافق أمثل . وقد يبدو أنه ينبغي الخلوص من ذلك الى أن هذه الفرديةّ يتعين عليها ان تتبع مصير الجسم وأن تفنى

بفنائه . والحال أن ليس ذلك تعليم القديس توما ؛ فهو يقول : « إن النفس البشرية صورة غير مرتهنة ، طبقاً لوجودها ، بالهيولى . وهذا ما يلزم عنه أن النفوس كثيرة كثرة الاجسام ، ولكن بدون أن يكون تعدد الاجسام مع ذلك هو علة تعدد النفوس : ولهذا ليس من الضروري اذا ما فنيت الاجسام أن ينتهي تعدد النفوس » (**الرد على الأمم** ، ك ٢ ، ف ٨١) .

واضح للعيان هنا كيف يتدخل الايمان المسيحي ، كما لو من الخارج ، ليحد النزعة البيولوجية الارسطوطاليسية . لكن يخلق بنا أن ندقق النظر عن قرب اكثر في النهج الذي يعتمده القديس توما لتأطير هذا المذهب في الفردية الدائمة للنفس بإطار المشائية .فهو لا يملك،للمصادرة على ديمومة النفس البشرية خارج جسمها ،سوى حجة فلسفية واحدة،وهي أنه يوجد في النفس البشرية ، علاوة على العمليات التي تقتضي أعضاء جسمية ، عقل يعرف موضوعاته بلا وساطة الهيولى وبلا مساعدتها : « إن النفس العاقلة لا تتحدّ إذن بالهيولى ولا تغرق فيها تماماً ، نظير سائر الصور الهيولانية » (**الرد على الأمم** ، ك ٢ ، ف ٦٨ ، الخاتمة) .

غير أن هذا الحل تنشأ عنه صعوبة اخرى وبالغة الخطورة ، تتصل بعلاقات العقل بباقي النفس البشرية . ومعروفة لنا من قبل جملة التأويلات التي أعطاها الشراح الاغريق والعرب لفكر ارسطو بصدد هذه النقطة ، وشبه إجماعهم على أن يروا في استقلال العملية العقلية عن أعضاء الجسم دليلاً على أن العقل غير مشمول في تعريف النفس بأنها صورة الجسم ؛ ومن جهة أخرى ، إن العقل ، حينما يتعقل فعلياً ، يكون متطابقاً وموضوعه ؛ والحال أن هذا الموضوع يتمثل بالكليات أو الصور النوعية ؛ وعلى هذا ، لا يمكن للعقل غير ان يكون صورة كلية ، مستقلة عن الهيولى ؛ ومن ثم فإنه غير قابل للتفرد ؛ وما دام واحداً لدى الناس جميعاً ، فما هو بجزء من النفس .

حول هذه المشكلة يتقرر مصير الارسطوطاليسية التوماوية في تنافسها مع المشائية العربية ؛ وقد كان ألبرتوس الاكبر تبيّن مدى خطورة

هذه المشكلة ؛ والحق أنها لن تني تشغل الانسان الغربي في صور وأشكال متباينة فنياً .

إن نقطة الانطلاق واحدة لدى جميع المشائين ، المسيحيين والعرب على حد سواء ، وهي الكيفية التي يتمثلون بها العملية العقلية عملية نزع وتجريد ، بها تُستخلص الصور النوعية ، المحتواة بالقوة في المعطيات الحسية وفي انطباعات هذه المعطيات في المخيلة ، من هذه الاخاييل . ويختزل القديس توما عدد العقول اللازمة لهذه العملية الى اثنين : العقل الفاعل والعقل بالملكة : فالعقل الفاعل يستخلص الصور النوعية من الاخاييل ؛ والعقل بالملكة ، الذي هو أشبه بصفحة بيضاء وقابل لأن يصير أي شيء ، يستقبل الصور التي تم تجريدها على هذا النحو . هذان العقلان لا يعملان أبداً إذن إلا من خلال إضافتهما الى عمليات بحاجة هي نفسها الى أعضاء جسمية ؛ ولا يعطيان أبداً بحد ذاتهما معارف .

ووجه الصعوبة ، بعد وصف هذه العمليات ، معرفة الذات التي تقوم بها ؛ فهل هذان العقلان « مفارقان » أم واحد منهما فقط ، وهو العقل الفاعل ، بينما العقل بالملكة جزء من النفس ، أم أنهما كليهما ، أخيراً ، يعودان الى النفس ؟ الرأي الأول ذهب اليه ابن رشد ، والثاني ذهب اليه ابن سينا ، والثالث ذهب اليه القديس توما : لكن دعوى ابن سينا هي بحد ذاتها متهافتة منطقياً ؛ إذ أن الصلة والنسبة ما بين فعل العقل الفاعل وقوة العقل بالملكة توجبان أن يعود الأول الى عين الذات التي يعود اليها الثاني . الخصم الحقيقي إذن هو ابن رشد ، وقد كان أنصاره كُثُراً على كل حال في جامعة باريس (**الرد على الأمم** ، ك ٢ ، ف ٧٦) .

كان يكفي لرد دعواه عليه إثبات أن صورة جسم من الأجسام يمكن ان تكون جوهراً عقلياً ؛ بيد ان القديس توما لم يجد لدى أرسطو ما يعينه على برهنة من هذا القبيل ؛ وأقصى ما كان في مستطاعه[٢٦] أن يضرب مثلاً

(٢٦) الرد على الامم ، ك ٢ ، ف ٧٦ .

على ذلك نفوس الافلاك السماوية التي تحرك فلكها بما فيها من شوق الى الخير. وهكذا نراه يؤكد، أكثر مما يبرهن، أن « جوهراً عقلياً ما يمكن أن يكون لهيولى ما مبدأ صورياً للوجود » (**الرد على الأمم**، ك ٢، ف ٥٨).

لكن حتى على فرض أن هذا جرى إثباته، يبقى لازماً بعدُ البرهان على أن استلحاق العقل بسائر قوى النفس لا يعرِّض بدوره وحدة النفس ولاانقساميتها للخطر: أفليست القوة الناطقة مباينة للقوة النامية والحاسة الى حد تبدو معه كل قوة وكأنها تؤلف نفساً على حدة؟هنا تبرز المشكلة الفنية المتعلقة بتعدد الصور: فقد كان الاوغسطينيون، بالاتفاق مع ابن جبرول بصدد هذه النقطة، يذهبون الى أن الهيولى تتشخص، في أي مركب هيولاني، بكثرة من الصور؛ فطرداً مع الترقي من موجودات أقل كمالاً الى موجودات أكثر كمالاً،تأتي صورة لتنضاف الى صورةأعلى؛ فالجسم يتعين بمحض صورة الجسمانية؛ وفي العنصر تنضاف صورة العنصر؛ وفي مزيج العناصر تنضاف صورة المزيج؛ وفي النبات، النفس النامية؛ وفي الحيوان، النفس الحاسة؛ وهكذا دواليك، بحيث لا تفعل الصورة العليا اكثر من أن تنضاف الى الصورة الدنيا. « إن الصورة الدنيا تُشتمل في الصور العليا، الى أن تُستاق جميعها الى الصورة الكلية الأولى التي توحِّد فيها الصور كافة »[27]. وهذه الدعوى، التي كان انتقدها ابن سينا من قبل، تبدو غير مقبولة للقديس توما: فتعدد الصور في موجود ما يتنافى ووحدته؛ وليس لتعدد من الصور أن يخلق جوهراً حقاً؛ ذلك أنه اذا كان المركَّب المحبو بصورة واحدة،نظير الجسم مثلاً،جوهراً في أصله، فلن يكون في مستطاع صورة جديدة إلا أن تنضاف الى جوهر موجود من قبل، بصفة محمول عرضي.

من اليسير أن نتبين، في هذا النقاش، التصادر بين تصور لكون مؤلف من منظومة من صور متراتبة هرمياً، كل صورة منها متشوقة إن

---

(٢٧) ابن جبرول. ينبوع الحياة، طبعة باومكر، ص ١٤٣.

جاز القول الى الصورة التي ستأتي لتتممها (وذلك بالفعل ما دامت الوحدة لا تحصل ابداً في الفرد ، بل فقط في الكل) ، وبين التصور المشائي لكون مؤلف من أفراد لكل فرد منها في ذاته مبدأ عملياته . وبمصدر الاستلهام الثاني هذا ترتبط دعوى وحدة الصورة في كل فرد . ولكن بفضل هذه الدعوى أيضاً يتلاشى تماماً الخطر الذي كان يتهدد وحدة الفرد البشري ؛ ذلك أن العقل ليس صورة الجسم المتعضي فحسب ، بل هو كذلك الصورة الوحيدة والفريدة لهذا الجسم ، ومنه تنبع الملكات والقوى جميعاً ، من حاسة او نامية ، التي تضطلع أعضاء الجسم بأداء عملياتها . وعلى هذا النحو ، تكون صورة الجسم البشري بتمامها نفساً ناطقة تستمد فرديتها من إضافتها الى الجسم ، واستقلالها من الطابع اللاهيولاني لعملياتها المعرفية .

على أنه تبقى هناك حجة بالغة القوة ضد تفريد العقل هذا : فبما أن العقل بالفعل مطابق لموضوعه ، وبما أن موضوعه صورة كلية ، فليس يمكن للعقل أن يتكثر الى أفراد شتى . ولا يجد القديس توما ما يرد به على هذه الحجة سوى الغضب بكل ما في الكلمة من معنى[٢٨] . يقول : « هناك من يحاجج بغلظة ليثبت أن الله لا يستطيع أن يعمل على أن تكون هناك عدة عقول من نوع واحد بحجة أن ذلك يستجرّ ، على ما يعتقدون ، تناقضاً . لكن حتى لو سلمنا أنه ما كان في طبيعة العقل أن يتكثر ، فلن يلزم عن ذلك ضرورةً أن هذا التكثر يستجر تناقضاً . فلا شيء يحول دون ألا يكون الشيء حاوياً في طبيعته على علةِ صفةٍ هو حائز عليها مع ذلك بفعل علة أخرى ؛ ومن ذلك أن الثقيل ليس له صفة الوجود في العلو ، ومع ذلك يمكن أن يوجد في العلو ، بدون أن يستجر ذلك تناقضاً . كذلك إن يكن عقل الجميع واحداً لأنه لا يشتمل على علة طبيعية للتكثر ، فإنه يمكن مع ذلك أن يقبل التكثر بدون تناقض ، بفعل علة خارقة للطبيعة . نقول ذلك لا تأييداً

(٢٨) في وحدة العقل رداً على الرشديين ، ف ٧ .

الدعوانا الحالية بقدر ما نقوله للحؤول دون امتداد هذه الطريقة في المحاجّة الى موضوعات أخرى ؛ إذ ما كان لشيء لولا ذلك أن يحول دون الاستنتاج بأن الله لا يستطيع أن يجعل الموتى يقومون وأن يجعل العميان يبصرون » . واضح من هذا النص المعبِّر أن القديس توما لا يتردد في أن يأمر العقل بالإقرار بحدوده في قبالة كلية القدرة الالهية المؤكدة بالايمان .

وكما أنه يوجد علم طبيعي عقلاني للعالم المحسوس يتيح للانسان أن يصل بالاستدلال الى الله من حيث هو علة العالم ، وعلم إلهي منزل يجاوز قوى العقل ، كذلك يوجد ، لتوجيه السلوك البشري ، أخلاق طبيعية مسنودة بنزوع الارادة التلقائي الى الخير والسعادة ، ومصير خارق للطبيعة لا يسدد فيه خطى الانسان سوى نعمة مطهِّرة مقدِّسة ليس مرجعها بحد ذاتها الى الارادة المستنيرة بالعقل .

يقتبس القديس توما الافكار الاساسية للاخلاق الطبيعية عن أرسطو . فمن **الاخلاق النيقوماخية** يأخذ الفكرة القائلة إن إرادتنا تنزع نزوعاً طبيعياً وعفوياً نحو الخير الذي هو غايتها ، والفكرة القائلة إن حريتنا في الاختيار ليس قوامها أن نختار غايتنا ، وما هي بحرة ، بل أن نختار ، بالتروي وإعمال العقل ، الوسائل التي تتأدى بنا الى هذه الغاية . ينبغي إذن أن يكون هناك نور طبيعي يهبنا مقدمات استدلالاتنا العملية ؛ ويتجلى هذا النور الطبيعي في ما يسميه القديس توما SYNDÉRÉSIS ، أي القانون الأزلي الذي هو عبارة عن وضع HABITUS طبيعي وثابت ينقسم الى قواعد بجزئية ، ومنه تنبع استقامة الارادة. وما الفضائل إلا عادات مستفادة ، مصدرها قدرتنا ، بفضل حريتنا في الاختيار ، على تخير أحسن الوسائل . وتفترض هذه النظرة أن شرائع الاخلاق والقانون مبنية على أساس عقل الله الذي له تخضع إرادته بالذات . « ما القانون الأزلي إلا عقل الحكمة الالهية ؛ وبما أن الارادة الالهية عاقلة ، فإنها خاضعة لهذا العقل ، وبالتالي للقانون الأزلي » . وثبات القانون هذا في العقل ، الذي سيعترض عليه لاحقاً الأوكاميون ، سيبقى مع ذلك في أساس شطر بكامله

من النظريات الحديثة في القانون ؛ وعن القديس توما سيأخذه في القرن السابع عشر غروتيوس ، بوساطة السكولائي فاسكيز (المتوفى سنة ١٥٠٦)[٢٩] .

بيد أن ذلك النور الطبيعي لا يقدم أي وسيلة للترقي الى الفضائل العليا ، الى المحبة وسعادة المصطفين التي لا قوام لها سوى معرفة الله ، وهذه السعادة مستحيلة في الحياة الدنيا ، وهي وحدها القادرة على إشباع الرغائب البشرية كافة .

لقد ثبت أن كتاب **في مبدأ الحكومة** ، المنسوب فيما مضى الى القديس توما ،منحول جزئياً ؛وان يكن كاتبه الحقيقي ، في جزئه الاخير على الاقل ، هو بطليموس اللوقاني (نحو ١٣٠١) ، فإنه يمثل خير تمثيل ، في موضوع السياسة ، الروح التوماوية كما يمكن استشفافها من فلسفة هذا الكتاب : سلطة مدنية ، تلتمس خير الحاضرة ، بالاستقلالية ذاتها التي يطلب بها العقل الحقيقة في مجال النظر العقلي ؛ ولكن في الوقت نفسه يقين مطلق بأنه اذا ما اتفق ووقفت هذه السلطة المدنية بصورة من الصور موقفاً مناوئاً لأهداف السلطة الروحية التي أوكل اليها الله مهمة اقتياد الانسان الى الخلاص الابدي ، فإنها تكون عندئذ على خطأ بيِّن من أمرها ولن يكون ثمة محيص عن أخذها بالتقويم . من هنا ينجم الطابع العقلاني ، بل شبه الواقعي ، لهذه السياسة المستلهمة من الفكر التوماوي في المجال الزمني . « لم تُجعل المملكة للملك ، بل جُعل الملك للمملكة » . فالملك ليس لسلطانه من مبرر آخر للوجود سوى طلب خير المجموع ؛ فإن ضحى بصالح رعاياه لصالحه الخاص ، حُلَّ هؤلاء من أي التزام تجاهه وكان من حقهم أن يعلنوا خلعه . لكن من المسلم به ، من جهة أخرى ، أن هذه الدولة العقلانية لا يمكن أن تكون إلا دولة مسيحية .

---

(٢٩) غورفتش : **فلسفة القانون عند هـ . غروتيوس** ، في مجلة الميتافيزيقا REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ، ص ٣٦٩ ، ١٩٢٧ .

« آية ذلك أن القانون الإلهي هو حد الخير الحق ، وتعليمه يعود الى الكنيسة »[٣٠] : ولهذا كان من حق الكنيسة أن تحرم الملوك وتخلعهم . وهذا الضرب من الثيوقراطية المعتدلة ، التي تترك للسلطة الزمنية استقلالاً ذاتياً يناظر ذاك الذي يتركه اللاهوت للفلسفة العقلية ، يباين بقوة الثيوقراطية المتشددة التي دعا اليها كتاب **في الحكومة المسيحية** الذي كتبه في الفترة نفسها (١٣٠١ ـ ١٣٠٢) يعقوب الفيتربي ، وهو ناسك أوغسطيني وقف ، وفق الروح الأوغسطينية أيضاً ، موقف المعارضة من المطامح المتنامية للأنظمة الملكية القومية .

(١٣)
الرشدية اللاتينية
سيجر البراباني

لا يرقى شك الى أن إدخال المشائية الى جامعة باريس كان من نتيجته تمزيق وحدة ثقافة العصر الوسيط كما كان يُحلم بها حتى القرن الثاني عشر : فمن جهة أولى ، دراسة الفنون السبعة ، وغرضها تزويد الشارح بجميع المعارف الأولية اللازمة ؛ ومن الجهة الثانية ، لاهوت يدور في المقام الأول على شروح للكتاب المقدس وآباء الكنيسة ؛ وهذا مع تحريم تعدي المجال الواحد على الآخر ؛ أفلم تكن كلية الفنون ملزمة باستبعاد كل مادة لاهوتية من منهاجها ؟ لكن أين كان يمكن لفلسفة أرسطو أن تجد لها مكاناً ؟ في كلية الفنون تحديداً ، نظراً الى أنه كان من المحال إنزال أرسطو منزلة السلطة اللاهوتية ؛ وبالفعل ، بات منهاج الكلية يتضمن ، منذ منتصف القرن ، دراسة كل موسوعة ارسطو ، ابتداء **بالاورغانون** ، وانتهاء **بالاخلاق** و**السماع الطبيعي** و**ما بعد الطبيعة** ، الخ[٣١] . وكان

---

(٣٠) **في مبدا الحكومة** ، ك ١ ، ف ١٣ .

(٣١) **سجل الجامعة** ، نقلاً عن إ . جلسون ، **دراسات** ETUDES ، ص ٥٦ .

مؤدى ذلك فتح أبواب كلية الفنون أمام مسائل كثيرة من خارج الفنون السبعة وذات صلة باللاهوت .

كان موقفاً محفوفاً بالمخاطر : ذلك أن كل المطلوب في كلية الفنون كان دراسة فلسفة أرسطو ، بدون أي اهتمام بالشقاق المحتمل بين مذاهبه ومذاهب الايمان . يقول سيجر البراباني في معرض شرحه لنصوص أرسطو حول العقل رداً على البرتوس والقديس توما : « نبحث هنا عن مقصد الفلاسفة ، وفي المقام الأول أرسطو ، حتى وان كان للفيلسوف رأي غير موافق للحقيقة ، حتى وإن كان الوحي يمدنا بتعاليم حول النفس لا سبيل الى استنباطها بالعقل البشري ؛ فلسنا نعرض الآن للمعجزات الإلهية ، وإنما نبحث في الطبيعيات بحثاً طبيعياً »[٣٢] .

كان التركيب التوماوي ييسر في أغلب الظن مبدأ للاتفاق : فما يفيدنا به العقل لا يمكن أن يكون معاكساً لما يوحي لنا به الايمان ، وإن وجد تناقض ظاهر ، فإنما ذلك لأن العقل قد أسيء توجيهه . وكان الأساتذة في الفنون السبعة يخضعون هذا المبدأ لامتحان اختباري : كانوا يسائلون العقل مساءلة مستقلة عن الايمان ، ثم ينظرون هل تتوافق استنتاجاته مع الايمان أم لا . والحال أن الأمر لا يحتمل لبساً في نظر سيجر البراباني ، الاستاذ الشهير في الفنون ، الذي علَّم من ١٢٦٦ الى ١٢٧٧ في جامعة باريس التأويل الرشدي لأرسطو ، وكان رائد تلك الحركة التي سميت بالرشدية اللاتينية : إن قضايا أرسطو تناقض المذاهب الموحى بها . وكان هذا عنده ، فيما يبدو ، مجرد تقرير لأمر واقع ، وما استنتج منه إطلاقاً ، بعكس ما زعم بعضهم ، أن ثمة « حقيقة مزدوجة » : واحدة برسم الفلاسفة ، وأخرى برسم اللاهوتيين ؛ فهو لا يتردد في التوكيد بأن الحق في جانب الايمان ، و « إن يكن بعض الفلاسفة ذهب مع ذلك الى خلاف هذا الرأي » .

---

(٣٢) طبعة ماندونيه ، ك٢ ، ص ١٥٣ ـ ١٥٤ .

تماثل العقل لدى البشر قاطبة ، ضرورة الاحداث ، قدم العالم ، فناء النفس مع الجسم ، نفي معرفة الجزئيات في الله ، نفي العناية الالهية في ما دون فلك القمر : تلكم هي النقاط الرئيسية التي تباعد ما بين رشدية سيجر والايمان المسيحي ، والتي استخلصها جيل الليسيني في سنة ١٢٧٠ من دروس سيجر ليعرضها على ألبرتوس الأكبر للحكم فيها[٣٣] .

ليس من العسير أن نتعرف في هذه الافكار القضايا عينها التي كان ابن رشد عزاها الى ارسطو والتي نفاها القديس توما . فرسالة سيجر في **النفس الناطقة** (ص ١٥٢) تحتوي أصلاً على مناقشة لتأويل كل من ألبرتوس الاكبر والقديس توما ، مسميين باسميهما ، لنصوص أرسطو في العقل . فليس صحيحاً ، على ما كان يذهب أرسطو ، أن القوتين النامية والحاسة تعودان مع القوة الناطقة الى ذات واحدة ؛ فلا شك في أن العقل متحد بالجسم في عملياته ، لأنه لا يستطيع أن يدرك أي شيء إلا في الصورة الذهنية التي يمده بها عضو المخيلة الجسمي ؛ ولكنه هو وحده الذي يعقل ، وحينما يقال إن **الانسان يعقل** ، فليس يُقصد الانسان من حيث هو مركب من نفس وجسم ، وانما عقله فقط .

لكن حتى مع الاحتياطات التي اصطنعها سيجر ، رأت السلطة الكهنوتية في هذا التعليم خطراً ؛ ففي عام ١٢٧٠ أدان أسقف باريس ، اتيين تامبييه ، ثلاث عشرة قضية من قضايا التعليم الرشدي في معرفة الله وقدم العالم وتماثل العقول البشرية والقدر ، وهي عين القضايا التي كان جيل اللسيني طلب مشورة ألبرتوس فيها ؛ وفي عام ١٢٧٧ ، وبدعوة من البابا يوحنا الحادي والعشرين ، افتتح أسقف باريس تحقيقاً ، وأصدر إدانة جديدة بحق ٢١٩ قضية ؛ وأول ما تبدأ هذه الادانة بعزو مذهب الحقيقة المزدوجة الى الرشديين : « انهم يقولون بحقية هذه الأمور من وجهة الفلسفة ، ولكن ليس من وجهة الايمان الكاثوليكي ، وكأنما في

(٣٣) انظر طلب مشورة وجواب ألبرتوس ، المنشورين من قبل ماندونيه ، ك ٢ ، ف ٢٩ .

المسألة حقيقتان متناقضتان ، وكأنما في كلام الأمم التي كتب عليها الهلاك الابدي حقيقة مناوئة لحقيقة الكتاب المقدس »[٣٤] . ولما استدعى صاحب ديوان التفتيش في فرنسا سيجر الى المحكمة ، استأنف هذا لدى الكرسي الرسولي . ثم قصد ايطاليا لدعم استئنافه ، ويظهر أنه قضى هناك بميتة عنيفة حينما طعنه كاتبه وقد جن .

بالرغم من هذه الاجراءات واصلت الحركة الرشدية مسيرتها ، بعد أن تولى زعامتها لا سيجر وحده، بل كذلك بويثيوس الداقي وبرنييه النيفلي اللذان أدينا معه . وفي باريس كان ممثلها الرئيسي يوحنا الجندوني، الأستاذ في الفنون نحو ١٣١٥ ، وصديق مارسليوس البادواني ، والمتوفى سنة ١٣٢٨ في بلاط لويس البافياري . ونلحظ لديه الحرص نفسه على الاعلان عن التمسك بأهداب الايمان : « من المحقق ان السلطة الالهية ينبغي أن تحظى بالتصديق اكثر من أي اعتبار عقلي من ابتكار الانسان »[٣٥] . وقد شاء أن يؤيد آراء ايمانية معاكسة للعقل ، مسلماً باحتمال أن « يكون ممكناً لدى الله كل ما تتأدى بنا استدلالاتنا الى القول باستحالته » . وهكذا وجد نفسه مسوقاً منطقياً الى الأخذ بضرب من نزعة ايمانية ، فقال في معرض كلامه عن العقائد التي طعن فيها أرسطو : « إنني أؤكد حقية جميع هذه العقائد ، لكني لا أعرف كيف أبرهن عليها ؛ مرحى لأولئك الذين يعرفون كيف يبرهنون عليها ؛ أما أنا فآخذ بها وأجهر بها بقوة الايمان وحده » . وسنعود الى الالتقاء ثانية بالرشدية يوم ستلعب دورها الكبير في عصر النهضة .

---

(٣٤) ماندونيه ، ك ٢ ، ص ١٧٥ .
(٣٥) نقلاً عن جلسون ، دراسات ، ص ٧١ .

(١٤)
مناظرات حول التوماوية

نمَّت الادانة الصادرة عن تامبييه في عام ١٢٧٧ عن قلق عظيم أثارته لا الرشدية وحدها ، بل المشائية بصفة عامة . صحيح أن القديس توما كان ، إذا ما فُهم من وجهة نظره هو نفسه ، خصماً للرشديين ؛ فكل نظريته في العقل إن هي إلا رد مطول على الرشدية ، وربما حرر كتابه في **وحدة العقل رداً على الرشديين** في عام ١٢٧٠ تفنيداً لسيجر . لكن فلسفته كانت ، في حال النظر إليها من الخارج ، مشائية ، ولقد كان من العسير جداً على أي كان أن يعرف على وجه الدقة العتبة التي يمكن أن يتوقف عندها خطر الأرسطوطاليسية المجلوبة الى جامعة باريس . ومن ثم فإن بعضاً من المئتين والتسع عشرة قضية التي أدينت كانت تستهدف لا سيجر نفسه ، وإنما على وجه التعيين ابتكارات التوماوية : استحالة تعدد العوالم (٢٧) ، التفرد عن طريق الهيولى وحدها (٤٢ ـ ٤٣) ، ضرورة متابعة الارادة لما يرتئي العقل أنه خير (١٦٣) : هذه بعض من القضايا التوماوية التي بدت موضع شبهة . وقد لاقى القديس توما مخالفين له في رهبانيته ذاتها : فالدومينيكيان اللذان سبقاه الى جامعة باريس ، رولان الكريموني وهوغ دي سان شير ، كانا من الاوغسطينيين . وكان واحداً من أضرى خصومه الدومينيكاني روبرت كلواردبي الذي كان معلماً للاهوت في جامعة اوكسفورد من ١٢٤٨ الى ١٢٦١ ورئيساً لأساقفة كنتربوري في عام ١٢٧٢ ، وكان يروج لأفكار القديس بونافنتورا حول الهيولى والصورة ؛ وكان يقول إن الهيولى تحتوي على الاصول البذرية التي تعلل حدوث الاشياء ؛ وخلافاً لدعوى وحدة الصورة، كان يعلّم أن النفس ليست بسيطة بل مركبة من اجزاء نامية وحاسة وناطقة . ومن ثم عمل على استصدار حكم بإدانة دعوى وحدة الصورة في اوكسفورد سنة ١٢٧٧ ؛ وقد تكررت هذه الإدانة مرات عدة بتدخل من الفرنسيسكاني يوحنا بكهام الذي خلفه في كرسي كنتربوري . وقد أدان هذا الاخير دفعة واحدة القلسفة الجديدة

برمتها ، في رسالة حررها في عام ١٢٨٥ وشجب فيها « التجديدات العلمانية في المصطلح ، التي دست منذ نحو عشرين عاماً في اعماق اللاهوت خلافاً للحقيقة الفلسفية ومسبةً للقديسين » . واستشهد بوجه خاص بهجران المذهب الأوغسطيني في «القواعد الأزلية والنور الثابت ، وقوى النفس ، والاصول البذرية المبثوثة في الهيولى ، وكثير غير ذلك » . وواضح للعيان أن هذا المقطع يستهدف القضايا المناظرة التي قالت بها التوماوية : العقل الفاعل ، وحدة الصور ، نظرية تشكيل الصور .

(١٥)
هنري الغنتي

خلف هذه الصيغ القاحطة ينبغي أن نستشف رؤيتي العالم المتعارضتين : من جهة أولى ، العالم الاوغسطيني الذي فيه يصير العقل إشراقاً ، ويتشوق الموجود المتكون الى صور جديدة ، وتكون الهيولى حبلى بالتعيينات التي ستتولد منها الصورة ؛ ومن الجهة الثانية ، العالم المشائي الذي فيه تكون كل معرفة عقلية تجريداً ، ويكون فيه الفرد تاماً بذاته ، وتنتظر الهيولى الصورة في سلبية . وقد مثل الاوغسطينية المناوئة للتوماوية في باريس المعلم العلماني هنري الغنتي ، الفقيه الشهير ، مدرس اللاهوت في باريس سنة ١٢٧٧ والمتوفى سنة ١٢٩٣ . وخلافاً للمبدأ المشائي القائل إن الصورة تهب الهيولى الوجود ، سلّم بأن الهيولى توجد بذاتها ويكون وجودها بالفعل ؛ وهو فعل ناقص في أغلب التقدير ويدع للهيولى القدرة على استقبال الصورة التي تكملها وتنجزها . وآية ذلك أن الماهية في نظره ، وخلافاً للمبدأ التوماوي ، لا تتميز تميزاً فعلياً من الوجود ؛ ولنذكر أن كل ماهية تتلقى ، لدى القديس توما ، من الموجود الكلي تفعيلها بدون أن يكون لها فيه بذاتها ، وهي القوة المحض ، أي حق ؛ أما في نظر هنري الغنتي فإن للماهية بذاتها موجودها ، والماهيات المتباينة تناظرها بتعدادها موجودات متباينة ؛ وهذا مبدأ يترك في كل ماهية

بعضاً من قدرة الله . ونظريته في التفرد مناوئة بدورها للتوماوية ؛ فالتفرد يأتي لا من الهيولى بل من النفي ؛ فالفرد هو الموجود الذي يغدو ، وهو الحد الأدنى في القسمة ، عاجزاً عن الانقسام بدوره ، والذي يكون عاجزاً أيضاً عن التقمص في غيره من الافراد وعن التواصل معها . ولم يكن ثمة مناص من أن تتأدى به هذه النظرية في الماهيات والافراد ، فيما يظهر ، إلى أن يضع في الله نفسه موضوعات عقلنا ، وعلى أية حال في أسمى مستوى لها؛ وعليه، كان من رأيه أن « الانسان لا يمكن أن يبلغ ، انطلاقاً من الاشياء الطبيعية ، قواعد النور الازلي الذي يتكرم به الله على من يشاء ويمسكه عمن يشاء » . ولعل ما من نظرية كهذه تبرز للعيان التضاد مع الروح التوماوي : فخلاصة الحكمة التوماوية ، التي ترسم بوضوح حدود العقل ، يمكن التمثيل عليها بالاتصال في الوجود وانما مع الانقطاع في المعرفة ؛ أما خلاصة الحكمة الاوغسطينية التي ترى أن العقل يتواصل بالاشراق فيمكن التمثيل عليها بالاتصال في الوجود ، **وبالتالي** الاتصال في المعرفة . ومن هذا التضاد ينبع تصوران متباينان جداً للحياة الروحية : فغاية هذه الحياة ليست في نظر هنري الغنتي ، كما لدى القديس توما ، معرفة الله ، وإنما الاتحاد بالله أو الحب ؛ ومن ثم إن للارادة ، وهي قدرة الانسان على أن يشتهي أو يحب ، غاية أسمى من غاية العقل ، وقيمتها قائمة بذاتها ؛ وعليه ، ليس العقل ، كما يرى القديس توما ، هو ما يفرض على الارادة الغاية التي تنشدها .

(١٦)
جيل اللسيني

على ان التوماوية وجدت ، بعد ادانة ١٢٧٧ ، من ينبري للدفاع عنها بحرارة ؛ فالهجوم الذي شنه غليوم اللاماري في سنة ١٢٧٨ في كتابه **تصويب الاخ توما** قوبل بردود وتفنيدات كثيرة ، ونشر العديد من الشروح التي ترمي الى بيان التلاحم الداخلي للتوماوية. وقد كتب

الدومينيكاني جيل اللسيني ، المتوفى سنة ١٣٠٤ ، رسالة **في وحدة الصورة** (١٢٧٨) عرض فيها من جميع الوجوه الممكنة الحجة نفسها : « على الرغم من ان الصور التي تجردها ملكة الفهم (وعلى سبيل المثال الخط في السطح ، والسطح في الجسم) متعددة حقاً ومتباينة من حيث هي صور ، فإن لها مع ذلك ، في الذات الواحدة التي لا تعدو ان تكون أجزاء منها ولكل جزء منها دوره ، وجوداً واحداً ينبع من تلك الصورة التي منها تستمد وجودها الطبيعي وعنها تصدر وظائفها ، صدور الافعال الثانية عن الفعل الاول »[٣٦] .

وانبرى بعد ذلك غودفروا الفونتيني ، المتوفى سنة ١٣٠٨ ، وهو من العلمانيين وتلميذ لهنري الغنتي ، يحامي عن القضايا التوماوية ويرد على معلمه حججه ، بصدد بعض النقاط على أية حال . فقد سلّم ، مخالفاً في ذلك القديس توما ، بأن الوجود لا يختلف عن الماهية . فالله علة ماهية الشيء مثلما هو علة وجوده ؛ فقبل أن يُخلق الشيء ، يكون كل من الماهية والوجود بالقوة ؛ وبعد أن يُخلق الشيء ، يكون كل منهما بالفعل ؛ لكن من الخطأ الظاهر القول بأن الماهية هي بالقوة بالاضافة الى وجودها[٣٧] . ويعارض غودفروا ايضاً النظرية التوماوية في التفرد ، لأن هذه النظرية تحول ، على حد ما يرى ، دون التسليم بوجود أي شيء فيما بين الافراد سوى فصول عرضية ، و « هذا مانع ظاهر » . وبالمقابل نراه يذود ، ضد الاشراقية ، عن نظرية المعرفة العقلية بالتجريد ، وضد الارادية ، عن القضية التوماوية القائلة ان الإرادة خاضعة للعقل .

اخيراً طفقت تنتشر ، ابتداء من مطلع القرن الرابع عشر ، في مختلف الاوساط باستثناء الرهبانية الفرنسيسكانية ، نزعة توماوية معينة غير مبرأة عن التحريف . فالاوغسطيني جيل الروماني ، المتوفى سنة

---

(٣٦) طبعة فولف ، ص ٥٧ .

(٣٧) طبعة فولف وبلزر ، ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦ .

١٣١٦ ، ذاد عن دعوى وحدة الصور ، لكنه علّم مذهباً شخصياً في علاقات الماهية والوجود . وبوسعنا أيضاً ان نذكر السيتوي هومبرت البروياني والكرملي جيرار البولوني .

لقد جرى تطويب الاخ توما في عام ١٣٢٣ من قبل البابا يوحنا الثاني والعشرين ، ومعلوم لدينا المكان الذي خصه به دانتي (١٢٦٥ ـ ١٣٢١) في **الملهاة الالهية** : ففي السماء الرابعة يلاقي دانتي اللاهوتيين الفلاسفة ، واعظمهم إطلاقاً القديس توما . ومعلوم ايضاً أنه كان يقف الى يسار القديس توما سيجر البراباني ، وأن الشاعر وضع على لسان القديس أبياتاً في مديح الفيلسوف الرشدي : وهو مقطع أحرج أيما إحراج الشراح ، وربما كان يعني أن الفكر التوماوي ، في نظر أصدقاء القديس توما وأعدائه على حد سواء ، ينطوي في صميمه على ميل مماثل لميل سيجر : التحالف بين أرسطو والمسيح في مواجهة المأثور اللاهوتي القديم .

(١٧)
معلمو اوكسفورد

لم تكن الاوغسطينية والمشائية التيارين الفكريين الوحيدين اللذين شقا مجراهما في القرن الثالث عشر . على أنه من الاصعب تحديد التيار الثالث الذي سنتكلم عليه الآن . فهو يواصل ، من بعض المناحي ، فكر القرن الثاني عشر اكثر منه المذاهب التي درسناها لتونا ، ويبشر بالفلسفة الحديثة بقدر اكبر من الجلاء . فالروح الشارتري ، الذي كان يقرن حب العلوم الوضعية والرياضيات والعلوم الاختبارية بتبحر في التراث اليوناني ـ الروماني وبطلب الحدس الميتافيزيقي بالطبيعة المنظور اليها باعتبارها كلاً واحداً ، وهو الحدس الذي كان يجد تلبيته في التعلق بالافلاطونية ، هذا الروح الوضعي والطبيعي المنزع ، والمتسلط عليه في آن معاً الرغبة في الحدس الكلي ، نعود الى التقائه ثانية لدى المفكرين

الذين سنتكلم عنهم والذين لا يتيح لنا اقتضاب **تاريخ الفلسفة** هذا أن نوفيهم حقهم ونفسح لهم كل المكان الذي يستأهلون .

هناك بادىء ذي بدء فريق الاوكسفورديين : وبواكير تفكيرهم تتجلى لدى اسكندر نكهام ، المتوفى سنة ١٢١٧ ، الذي عرف كتابي ارسطو **في السماء وفي النفس** ، وبمزيد من الجلاء لدى معاصره ألفريد الانكليزي (أو ألفريد السارشلي) الذي رحل الى اسبانيا حيث تعلم العربية ؛ وقد نقل من العربية الى اللاتينية **في النبات** لحاكي أرسطو **وكتاب الجماد** وهو ملحق لكتاب **الآثار العلوية** ؛ وكتب **في حركة القلب** ؛ وعرف كتاب **الفصول** لأبقراط **وصناعة الطب** لجالينوس . وميخائيل سكوت ، المتوفى نحو ١٢٣٥ ، هو الذي نقل عن العربية كتاب **الحياة** للبطروجي[٣٨] ، ومؤلفات لابن رشد وابن سينا ، **وتاريخ الحيوان** لأرسطو ، وقد أهداه للامبراطور فريدريك الثاني ؛ وقد جعل دانتي مقام هذا الفلكي والخيميائي في قعر جهنم .

وقد تفتح الروح الاوكسفوردي أخيراً لدى روبرت غروستيت ، المعلم في مدارس اوكسفورد ، وأسقف لنكولن ابتداء من ١٢٣٥ الى يوم وفاته في عام ١٢٥٣ . والرسائل التسع والعشرون التي تركها ، والتي طبعها باور ، تضم على الاخص نصوصاً علمية ، وعلى وجه التعيين رسائل في البصريات (**في النور أو تشكل الصور ، في قوس قزح أو في قوس قزح والمرآة ، في اللون ، في الحركة الجسمية والضوء**) ، وانما ايضاً رسائل في السمعيات والفلكيات والآثار العلوية ، علاوة على نصوص ميتافيزيقية في الانسان كعالم أصغر ، وفي العقول ، وفي ترتيب فيض

---

(٣٨) نقل هذا الكتاب الى اللاتينية بعنوان **نجم الفلكيين**،كما ان البطروجي نفسه يعرف باللاتينية باسم البتراجيوس . ونور الدين ابو اسحاق البطروجي فلكي أندلسي درس على ابن طفيل ، وضمَّن كتابه **الحياة** نظرات جديدة في حركة النجوم السيارة . توفي سنة ١١٨٥ م . «م»

الاشياء الحادثة عن الله . في زبدة القول ، تصور للعالم الطبيعي ، ومركزه دراسة النور ، وتصور للعالم الميتافيزيقي ، ومركزه فكرة فيض الصور بدءاً من الوحدة ، ورابطة وثيقة وعميقة بين تلك الطبيعيات ، التي تصف لنا قوانين انتشار النور ، وبين هذه الميتافيزيقا التي تصف انبثاق الموجودات .

يضطلع النور بدور مشابه ، من بعض الوجوه ، لذاك الذي كانت تضطلع به النار في النظرية الرواقية في نشأة الكون . فهو بصفته « صورة جسمية أولى » يعلل ، بانتشاره ، وتكاثفه ، وتخلخله ، جميع أجسام الكون . ومن خاصيته انه يحضر حالاً ومباشرة في كل مكان ؛ « وبالفعل ، انه ينتشر من كل جانب ، بحيث أنه تتولد حالاً من نقطة نورية واحدة دائرة من النور كبيرة الى أقصى حد مراد ، وهذا إلا اذا اعترض الظل امتدادها » ؛ وهذا الانتشار الدائري وهذه السرعة اللامتناهية التي ليس لغير الظلمة ان توقف انتشارها كافيتان في نظر روبرت غروستيت لتفسير الكون وافلاكه . « كل شيء واحد ، منبثق عن كمال نور واحد ، وليست الاشياء الكثيرة بكثيرة إلا بفضل تضاعف النور نفسه » .

لكن ليس للنواة الايجابية في هذه المباحث الجزافية ان تغيب عن انظارنا : إذ في قلب ميتافيزيقا النور هذه ولد بالفعل علم الطبيعة الفيزيقي الرياضي : فالبصريات لا تحتمل انفصالاً عن ملاحظة الخطوط والزوايا والأشكال الهندسية التي تتحقق بكيفية من الكيفيات في انتشار النور ؛ وهذه الصورة الأولية للطبيعيات الرياضية تفضي الى توكيد وجود نظام دقيق وقابل للتصور بدقة من قبل الذهن في الطبيعة : « إن كل عملية من عمليات الطبيعة تتم على الوجه الاكثر تعييناً MODO FINITISSIMO ، والأكثر انتظاماً ، والأكثر ايجازاً ، والأكثر كمالاً في الحدود المستطاعة »[٣٩] .

---

(٣٩) طبعة باور ، في النور ،ص ٧٥ .

من مدرسة روبرت غروستيت خرجت **خلاصة فلسفية** ضمت ١٩ مقالة توزعت موضوعاتها بين تاريخ الفلسفة وعلم المعادن . وعلى الرغم من غرائبية هذا التاريخ ، إذ يرى واضعه أن الفلاسفة الاوائل هم ، الى جانب ايزودورس وبيروسيوس ويوسيفوس والقديس اوغسطينوس ، ابراهيم الخليل وأطلس وعطارد ، فإن المؤلف يدلل مع ذلك على روح نقدي إذ ينوه بما أباحه المترجمون العرب لأنفسهم من تصرف وانتحال في نقلهم لنص أرسطو ، فجعلوه يستشهد ببطليموس في كتاب **في السماء** أو صوروه في **الآثار العلوية** يتوجه بالخطاب الى الامبراطور هدريانوس . ويفيدنا أيضاً ان اللاهوتيين يمكن ان يكونوا وقعوا في الخطأ في موضوع الأشياء الطبيعية غير المعنية بالخلاص الابدي ؛ ونراه يرفض ، مع جميع الاوغسطينيين تقريباً ، التسليم بوجود تلك الصور المعقولة التي كان القديس توما أعلن عن لزومها للمعرفة العقلية (ص ٢٩٨) : فماهية الشيء تتحد بالعقل بدون أي وسيط ؛ « ولولا ذلك لكانت ، لا الماهيات نفسها ، وانما ارتساماتها الذهنية هي التي تحرِّك العقل ، ولكانت لا الصور نفسها وانما ارتساماتها الذهنية IDOLA هي التي يتم تعقلها » . وقد تمسك ايضاً بالتقليد الاوغسطيني في مسألة معرفة العقل لنفسه : «ان النفس،عندما تعقل نفسها،لا تستقبل صورة نفسها،وانما تحدس CONTUERI بذاتها بالاحرى » (ص ٤٦٣) . وإسوة بالطابع الحدسي للمعرفة العقلية بماهيات الاشياء أو بأنفسنا،نراه يتمسك بفكرة ان النفس العاقلة فردية بذاتها وحتى بدون اضافتها الى الجسم .

(١٨)
روجر بيكون

بيد ان أبرز الاوكسفورديين اطلاقاً كان روجر بيكون ، الفقيه المعجز ، الذي كان ذا فكر مشبوب لا يهدأ له أوار ولا يلقي زمامه لمروِّض ، وقد تجلى في حياته كما في كتاباته ظعن بلا هوادة في جهل « الفلاسفة

الباريسيين » وندد بغرورهم ، وعلى الاخص بإهمالهم وتهاونهم في ميدان دراسة اللغة والرياضيات وعلوم الطبيعة . ولد بين ١٢١٠ و ١٢١٤ ، ودرس في اوكسفورد أولاً على روبرت غروستيت ، فأضمر له مدى حياته اعجاباً عظيماً ؛ وقبل ١٢٤٠ علّم في كلية الفنون بباريس ، ولما صار بعدئذ فرنسيسكانياً قفل راجعاً الى اوكسفورد وواصل التعليم فيها الى ١٢٥٧ . وحرر بين ١٢٦٦ و ١٢٦٨ **السفر الاكبر** ، وقسمه الى سبعة أجزاء تتناول على التوالي : اسباب الجهل البشري ، علاقات الفلسفة واللاهوت بعلم اللغات ، فائدة الرياضيات في الطبيعيات ، علم الفلك ، إصلاح التقويم والجغرافية ، علم المناظر أو البصريات ، العلم التجريبي والفلسفة الخلقية . وبالاضافة الى هذا الكتاب ، الذي وضعه بناء على طلب من البابا كليمنضوس الرابع ، حرر في الوقت نفسه كتابين آخرين اشتملا على مباحث تمهيدية وهما **السفر الاصغر** و **السفر الثالث** . وفي عام ١٢٧٨ كتب روجر بيكون في **مرآة الفلكيات** (المنسوب خطأ الى ألبرتوس الاكبر) دفاعاً عن التنجيم القضائي ؛ وقد اعترض فيه على إدانة التنجيم ، كما نصت عليها القضية ١٧٠ من القضايا التي ادانها في عام ١٢٧٧ الاسقف تامبييه : « يمكننا أن نعرف من النُذُر نيات الناس وتغيرات هذه النيات » . وأرجح الظن ان هذا النص كان السبب في هلاكه : فالرئيس العام للاخوة الفرنسيسكانيين ، الذي انتهج ابتداء من عام ١٢٧٧ السياسة التي أفضت الى صلح تام مع الدومينيكانيين ، حكم عليه بالموت حرقاً .

وبالفعل ، ان الروح التوماوي هو الذي طُعن في الصميم من جراء كتابات روجر ، هذا الروح الذي كان يحرص أشد الحرص على نصب الحواجز العازلة وعلى رسم الحدود الفاصلة التي لا يجوز لأحد أن يتخطاها . فروجر هو ، بالتعريف ، نصير وحدة الحكمة : فليس هناك غير حكمة واحدة متضمنة بتمامها في الكتب . ولا تزيد الفلسفة والحقوق الكنسية على أن «تبسط فوق راحة اليد » VELUT IN PALMAM ما تركزه الحكمة الالهية » كما لو في قبضة اليد » VELUT IN PUGNUM .

ويعيد روجر الى الاذهان تلك الكيفية القديمة في تصور الوحدة الروحية كما أخذها العصر الوسيط بأكمله عن القديس اوغسطينوس وبيده : فالفنون الحرة تعمل في خدمة تأويل الكتاب المقدس ، والفلسفة الوثنية تفيد في تفنيد أخطاء الامم : وهذا الى حد أن « الفلسفة ، منظوراً اليها في ذاتها ، لا نفع لها إطلاقاً » خارج نطاق ذلك العمل الشامل . وحتى أرسطو ، كما تأوله العرب ، يدعى للشهادة على هذه الوحدة ولضمانتها ؛ أفلا يسلم بأن المعرفة العقلية محالة علينا بدون معونة عقل فاعل يحتوي الصور جميعاً ؟ أليس هذا معناه ان هذا العقل يعلم كل شيء ؟ ولكن « إذا كان يعلم كل شيء ، فذلك لا يليق بنفس أو بملاك ، وانما بالله وحده » . ولئن لم يشط بيكون الى حد القول ، صنيع بعض الفرنسيسكان ، إننا نعاين مباشرة الماهيات في الله ، فإنه يؤكد على اية حال أننا لا نعرف عقلياً إلا تحت التأثير المباشر لعقل فاعل هو هو **الكلمة** ، صانع خلاصنا الابدي . وعلى هذا ، يخلق بالفلاسفة المسيحيين ، لا أن يحدوا مجال أبحاثهم ويضيقوه ، بل « أن يجمعوا في تآليفهم جميع اقوال الفلاسفة بصدد الحقائق الالهية ، بل ان يمضوا الى أبعد من ذلك بدون أن يصيروا مع ذلك من اللاهوتيين » . البرهان على وحدة الروح يكون اذن ، كما نرى ، بالرجوع الى أصله الالهي : وهذا الأصل يثبته بدوره ، على حد ما يرى بيكون ، تاريخ الفلسفة الغرائبي الذي يقبسه عن آباء الكنيسة : فالفلسفة ، التي أوحي بها لأنبياء بني اسرائيل ، تناقلها وسطاء شتى ليوصلوها الى الفلاسفة الوثنيين ، ومن هؤلاء آلت الى المسيحيين . والاناجيل هي ايضاً خلاصة هذه الحكمة ، الاناجيل « التي فيها يوجد كل مخلوق في ذاته أو في صورته ، في نموذجه الكلي أو في فرادته ، من عالي السماوات الى تخومها ، بحيث أن الله ، الذي خلق المخلوقات والكتب ، شاء أن يضع المخلوقات في الاناجيل ، سواء أفهمناها بالمعنى الحرفي ام بالمعنى الروحي » .

ان هذا التصور للحكمة يفضي عملياً الى ثيوقراطية هي أبعد ما تكون عن الاعتدال ؛ « فبنور الحكمة نُظِّمت كنيسة الله ودُبرت كنيسة

المؤمنين » . وبما ان نور الحكمة هذا هو الذي يسوس العالم ، « فإن منفعة الجنس البشري لا تستلزم اي علم آخر » . والمدينة النبيكونية تستدعي الى الذهن المدينة الافلاطونية : ففي قمة الهرم رجال الدين ، وتحتهم العلماء،وتحت هؤلاء الجند؛وفي اخفض الدرجات الصناع ؛ وقانون كنسي ، أساسه الأوحد الكتاب المقدس ، يهيمن على القانون المدني ؛ وبما أن الحكماء ، الذين يتخذهم البابوات والامراء مستشارين لهم ، هم الذين يحوزون المعرفة ، فلا بد أن يحوزوا ايضاً وحدهم مقاليد السلطة ؛ وأخيراً تتحقق وحدة العالم الروحية عن طريق التبشير المبني على هذه المعرفة .

إن التضاد لكبير بين قَسَمات الفكر البيكوني هذه وبين تلك القسمات من مذهبه التي درجت العادة على تبويئها مكانة الصدارة لما لها من مدلول تاريخي كبير . فروجر بيكون هو من دعا ، في العلوم ، الى اتخاذ التجربة منهجاً أوحد يغني عن كل منهج سواه . قال : « ان للمعرفة وسائل ثلاثاً : النقل والتجربة والاستدلال ؛ فأما النقل فلا يولد لدينا العلم اذا لم يعطنا علة ما يقوله ؛ وأما الاستدلال فلا يملك بدوره أن يميز المغالطة من البرهان إلا اذا أيدت التجربة نتائجه بأفاعيلها التي تشهد على صدق هذه النتائج . ولكن ليس في أيامنا مع ذلك من يعتمد هذه الطريقة ... ، ولهذا فإن جميع أسرار العلم ، أو جميعها تقريباً ، وأعظمها إطلاقاً تبقى مجهولة من جمهرة من يتعاطى في شؤون المعرفة » . وفي الوقت الذي كان ينتصر فيه للمنهج التجريبي ، كان يقول بضرورة اعتماد الرياضيات ، التي لا تقبل انفصالاً عن هذا المنهج ، في مجال الطبيعيات المرتبطة ، كما لدى روبرت غروستيت ، ببصريات بطليموس من خلال كتاب **المناظر** لابن الهيثم ، وبالفرضيات الهندسية المبنية على علم المناظر في انعكاس الضوء وانكساره ونظرية ظاهرة قوس قزح ؛ ويبدو لبيكون أن الرسم الرياضي لنقطة الاحتراق خلف عدسة محدَّبة منارة بالشمس هو ما يعطي « العلة الخاصة واللازمة للظاهرة » . وفي الوقت الذي اعتنى فيه بيكون بالتجربة وبالرياضيات ، صب اهتمامه على المسائل التقنية ، سواء منها التقنية

الهندسية التي جعلته يتخيل آلات محرِّكة أو آلات طائرة أو التقنية الاجتماعية التي تتصل بمعضلة تنظيم العمل ، مثلاً ، أو بمشكلة المساعفة الاجتماعية .

صحيح أن هذا الروح التجريبي ، الرياضي ، التقني لم يكن غائباً قط لدى المهندسين أو المعماريين أو الحرفيين في العصر الوسيط ؛ لكنه بانتقاله الى مضمار النظر العقلي جعل بيكون يبدو وكأنه السلف الحقيقي للفلسفة الحديثة . على أنه لا يجوز ان يغيب عنا وجهه كثيوقراطي إشراقي كان يرى في البابا كليمنضوس الرابع البابا الذي تنبأت به النجوم لتهدي عن طريقه الارض وسكانها الى المسيحية . واتحاد الاشراقية والتجربة هو الذي يحدد معالم شخصية بيكون . وهو اتحاد لا يقبل تفسيراً ، اذا كان المقصود المنهج التجريبي كما يُفهم اليوم . ولكنه لم يكن هو المقصود في الواقع ؛ فلسنا نقع لدى بيكون على أي منهج محدد لا لإجراء تجارب ولا لاستخلاص قوانين منها .

ان كلمة **تجربة** EXPERIMENTUM ترتبط ارتباطاً وثيقاً ، لدى رجل من القرن الثالث عشر ، بأفكار ما عادت توحي بها الينا. **فالمجرب** EXPERT لدى بيكون هو في الجوهر من يعرف أن يجند ويستخدم قوى خفية مجهولة من سائر البشر ؛ فهو الخيميائي الذي يصطنع اكسير الحياة والحجر الفلسفي ؛ وهو المنجم الذي يعرف قدرات النجوم ؛ وهو الساحر الذي يعرف الصيغ التي تتحكم بإرادة البشر . وصورة الكون التي تعطيها **التجربة** مباينة جداً لتلك التي تعطيها طبيعيات الفيلسوف : فهذه الاخيرة تستنبط الظاهرات الطبيعية من خصائص العناصر الاربعة ؛ أما **التجربة** فتعرف بطرائقها واساليبها قوى خفية غير قابلة للارجاع الى قوى العناصر ، كتلك التي كان بطرس الماريكوري يعتمد عليها في تجاربه على المغناطيس . حينما يتكلم بيكون عن العلم التجريبي اذن فإنما يذهب به القصد الى علم سري ومتوارث ، قوامه معرفة القوى الخفية وما تتيحه هذه المعرفة للمجرب من قدرة على التحكم بالناس والاشياء . وعالم هؤلاء

المجربين هو في جوهره العالم عينه الذي كان وصفه أفلوطين ، أي مجموعة من قوى متشابكة متصالبة ، ومن فتنة وعبارات سحرية وقوى صادرة عن النجوم يخضع لها الانسان بغير علمه ؛ ونموذج انتشار كل قوة من هذه القوى بدءاً من نقطة منشئها يلفاه بيكون في علم المناظر ، الذي كان يقبل أهل ذلك العصر إقبالاً عظيماً على دراسته ، والذي كان يضرب ، بانتشار الضوء ، مثالاً مبيناً على «تكاثر الأنواع» . وهذا التكاثر كان بمثابة القانون العام للقوى المتشابكة في الفضاء .

بناء على ذلك كان بيكون يعلق على ملاحظة الوقائع قدراً من الاهمية أقل بكثير من ذاك الذي كان يعلقه على استكشاف الاسرار أو الوقائع المدهشة التي يتناقلها المجربون من جيل الى آخر . وقد تقبل بسرعة تصديق مذهلة (وسرعة التصديق CREDULITAS هي عنده فضيلة المجرب الاولى) هذر بلينوس الاكبر عن الماس الذي يتأكله دم التيس (بلينوس ، ف ٢٠ ، ١ ؛ ف ٣٧ ، ١٥) ، وعن استخدام غدد القندس في الطب (بلينوس ، ف ٣٢ ، ١٣) ، ووقائع ملفقة اخرى كثيرة قبسها من تجربة أجلاف الناس وعجائز النساء .

تتناظر مع تجربة الطبيعة ، المفهومة على هذا النحو ، التجربة الداخلية في مجال الروحيات ، أي الاشراقات التي تحل على الحنفاء والانبياء ؛ وهذه التجربة هي بدورها سرية في أعلى درجاتها : ففوق الفضائل وعطايا الروح القدس وسلام الرب هناك « الانخطافات بشتى أنواعها ، وكل انخطاف منها يتأدى ، على طريقته ، الى رؤية أشياء ما أبيح للانسان أن يجهر بها » . ومن يحز هذه الاسرار الروحية يحز اصلاً وتلقائياً العلوم البشرية .

ان مذهب بيكون ، بكل عيوبه وبسبب عيوبه بالذات ، شاهد رائع على فراغ صبر بعض رجالات القرن الثالث عشر في تحملهم للأطر التي كانت « فلسفة الباريسيين » تبغي أن تحبس فيها الانسان والكون . فقد كان يساورهم شعور بأن الوجود الحقيقي يقع خارج تلك الأطر ، في هوة

من قوى معجزة لا يستطيع غير قلة من الافراد ، ممن تشرق عليهم حكمة سامية ، أن يجدوا طريقهم فيها .

(١٩)
فيتلو والمنظوريون

عن مثل هذا الروح صدرت تآليف فيتلو، الذي ولد في بولونيا بين ١٢٢٠ و ١٢٣٠ وعاش في ايطاليا حيث صادق ، في وقت واحد مع القديس توما ، العالم باللغة والثقافة اليونانيتين غليوم الموربكي ؛ وانما بناء على طلب هذا الاخير كتب **المنظور** ،وهو محض تقميش من مؤلفات اقليدس وابولونيوس البرجاوي **وعلم المناظر** لبطليموس ، المنقول الى اللاتينية منذ القرن الثاني عشر ، وعلى الاخص كتاب **المناظر** للعربي ابن الهيثم الذي ترجم منه مقتطفات تضمنت نظرات جديرة بالاعتبار في الادراكات البصرية المستفادة ، الأساس الذي نهض عليه كل علم النفس الحديث في الادراك .

إن الصلة عند فيتلو بين الميتافيزيقا الافلاطونية المحدثة وعلم المنظور مماثلة لنظيرتها لدى روبرت غروستيت . صحيح ان الرمزية النورية في بيان فعل **الواحد** ترتكز الى القديس اوغسطينوس والى **الرسالة الى اهل رومية**[٤٠] ، لكنه يعرضها من زاوية منظورية : فالنور هو في آن معاً جسم بسيط وقادر من ثم على التكثر ؛ « الى الجسم الابسط يعود الامتداد الاكبر؛ فإلى الماء يعود امتداد اكبر من ذاك الذي يعود الى التراب ، والى الهواء امتداد اكبر منه الى الماء ، والى النار منه الى الهواء » . اذن فالنور ،الذي هو أدق الاجسام ، أعظمها قابلية للامتداد؛ انه يسكِن فيه الاجسام ؛ ويتيح للنماذج أن تنعكس في الهيولى ، وبذلك

---

(٤٠) وهي لبولس الرسول . «م» .

يكون هو مبدأ المعرفة . وهذه الميتافيزيقا الافلاطونية المحدثة تناظرها سمة كنا لاحظناها تكراراً، وهي التي تجعلها على خلاف مع التوماوية: انها غلبة الحب على المعرفة: « في الموجود الواحد يسبق الحب بصورة طبيعية المعرفة ...؛ والمعرفة نجاز الحب؛ لا لأن المعرفة تكملة الحب، وانما لأن الحب يتكثر بفعل المعرفة ويحيا في ذاته ... ليست المعرفة كمال الحب ، بل يكاد الامر ان يكون على العكس من ذلك ، إذ بالاضافة الى التلذذ والحب تنتظم المعرفة » .

ونلفى اخيراً لدى ديتريش الفريبرغي ، الذي ولد نحو ١٢٥٠ وعلم اللاهوت في باريس في سنة ١٢٩٧ وتوفي بعد سنة ١٣١٠ ، ذلك الجمع عينه بين المباحث التجريبية ، وعلى الاخص البصريات ، وبين الميتافيزيقا الافلاطونية المحدثة. وديتريش هذا وضع نظرية رياضية في قوس قزح، علل فيها الظاهرة بانكسار ضوئي مزدوج يعقبه انعكاس على قطرات المطر؛ وعلى الرغم من انتمائه الى الإخوة الوعاظ أخذ بناصر فلسفة أوغسطينية وافلاطونية محدثة مباينة جداً للمذهب الرسمي للرهبانية الدومينيكانية . وقد قبل ، بمقتضى **مبادىء الالهيات** لابروقلوس ونظرية الاقانيم الثلاثة ، بتصورات حدوث الاشياء بالانبثاق وارتدادها ، وان حاول التوفيق بينها وبين فكرة الخلق . ولئن أخذ من جهة ثانية عن ارسطو فكرة العقل الفاعل ، فإنما ليوحد بينه وبين القسم الخفي من العقل ABDITUM MENTIS وعمق الذاكرة PROFUNDITAS MEMORIAE NOSTRAE ، اي صورة الله التي تمثُل فيها مباشرة وبلا تكلف القوانين الازلية والحقيقة الثابتة ، بينما التجريد هو محض وظيفة للقوة العارفة .

(٢٠)
ريموندو لول

إن نتاج ر . لول الضخم ،الذي لم يُدرس بعد بتمامه ، ليقف شاهداً على طبيعة المشاغل التي كانت تستأثر بالاهتمام في مختتم القرن الثالث

عشر . فمؤلفاته، الموضوعة بالقطالونية او باللاتينية (لئن عثر عليها فإن مؤلفاته العربية بالمقابل لم يعثر عليها) ، تسعى جميعاً الى خدمة غرض واحد ، وقف عليه ايضاً أفعاله ودعا له بلا ملل ولا كلل : بسط سلطان الكاثوليكية، باعتبارها والعقل شيئاً واحداً، على المعمورة قاطبة . ولد في ميورقة سنة ١٢٣٥ ، وهجر سنة ١٢٦٥ امرأته وأولاده لينصرف بجماع نفسه الى رسالته : فعلى مدى تسع سنوات تعلم في ميورقة لغة العرب وعلمهم ؛ واقترح على البابوات نحو ١٢٩٠ خطة لحملة صليبية وتبشيرية على ديار الكفار . وفي ١٢٨٨ ، ولاحقاً في ١٢٩٨ و ١٣١٠ ـ ١٣١١ ، أقام في باريس حيث حرر عدداً كبيراً من المقالات (واكثرها لا يزال مخطوطاً) في الرد على الرشديين. وفي ١٣١١ حضر مجمع فيينا وطالب فيه بتدريس اللغتين العربية والعبرية في روما وفي عدة جامعات لإعداد المبشرين . ثم قصد بنفسه افريقيا الشمالية ، ليهدي فيها « الكفار » بالحسنى، فلقي من سوء المعاملة ما لقي ، فعاد أدراجه الى ميورقة حيث توفي سنة ١٣١٥ أو ١٣١٦ .

ان هذا الرجل الذي وقف نفسه بملء الحميا على مهمته العملية ، هذا المتصوف الذي كان منطلق نشاطه رؤيا رآها ، والذي كتب **المحاورات** و **أناشيد الحب بين الصديق والحبيب** ، هو ايضاً مؤلف كتاب **الفن الاكبر** الشهير ، وفيه غلبة بيِّنة للطابع العملي على الطابع النظري ، شيمته في ذلك شيمة كل المنحى العام لحياة واضعه . فريمدوندو لول ، شأنه شأن جميع اولئك الذين شاؤوا في العصر الوسيط ان يحاربوا الكفار او الهراطقة ، وبمقتضى تقاليد القرن الثاني عشر برمته ، عقد النية على أن « يثبت عقائد الايمان باعتبارات الضرورة ». وانما في خدمة هذا الهدف وضع **الفن العام** او **الفن الاكبر** ، أي فن النقاش والجدل الذي يتحتم ، في تصوره ، ان يكون شعبياً الى حد كافٍ وأن يكون سهل المأخذ كيما يمد ، حتى عامة الناس ، بوسائل الدفاع عن العقيدة : فالكاثوليكية في نظر لول هي ديانة كلية ، مرتكزة الى منهج في التفكير هو بدوره كلي .

ما كنه **الفن الاكبر**؟ نذكر أن منطق أرسطو كان يكبو عند مسألتين، كلتاهما من المسائل الفنية: أولاهما استكشاف المقدمات اللازمة أو المبادىء القمينة بأن تعطي نتيجة القياس طابعاً برهانياً وعلمياً، وثانيتهما، وباعتبار الحدين الطرفيين، استكشاف الحد الاوسط الذي سيجمع بينها. هاتان المسألتان هما اللتان يتباهى **الفن الاكبر** بأنهما وجد لهما الحل؛ فما هذا الفن بحصر معنى الكلمة فن استدلال، وانما فن استكشاف. وعناوين بعض مقالاته تفصح عن ذلك بغير التباس: «في **استكشاف** الأوساط بين الموضوع والمحمول، الطريق المختصر الى **اكتشاف** الحقيقة، أو الفنان الاكبر والاصغر، فن **اكتشاف** الجزئي في الكلي، مسائل في فن البرهان أو **اختراع** المسائل القابلة للحل، فن **استكشاف** الحقيقة».

«ان لكل علم مبادئه الخاصة والمباينة لمبادىء العلوم الاخرى؛ ومن ثم فإن ملكة الفهم تتطلب ان يكون هناك علم عام بمبادىء عامة تتضمن مبادىء العلوم الجزئية الاخرى، كما يتضمن الكلي الجزئي»: تلكم هي العبارة الافتتاحية في **الفن الاكبر العام والاخير**. ولنستذكر الطريقة التي كان أوصى بها أرسطو لاستكشاف الحد الاوسط الذي يسمح بالاجابة عن مسألة، أعني معرفة هل يعود أم لا محمول بعينه الى موضوع بعينه: فإذا بحثنا، بالنسبة الى موضوع بعينه، عن جميع المحمولات الممكنة، توصلنا وجوباً الى استكشاف جميع الحدود الوسطى الممكنة بين هذا الموضوع وهذا المحمول. و **الفن الاكبر** تعميم لهذه الطريقة. ويفترض لول أولاً أنه مستشكف جميع المحمولات الممكنة لموضوع بعينه في حال تعداد الصفات التالية: «الخيرية، العظمة، السرمدية؛ القدرة، الحكمة، الارادة؛ الفضيلة، الحق، المجد؛ الاختلاف، الاتفاق، التضاد؛ المبدأ، الوسيلة، الغاية؛ الاكبر، المساوي، الاصغر»؛ والصفات التسع الاولى هي الصفات الالهية، بينما الصفات التسع الثانية إضافات؛ وكل محمول قابل للارجاع، في نظره، إما الى واحدة من هذه الصفات، وإما الى

تركيب من هذه الصفات، وهو تركيب يتم بموجب بعض القواعد . ومن جهة اخرى ، يمكن أن تطرح بصدد كل موضوع أسئلة عشر : أهو موجود ؟ ما هو ؟ مِمَ هو مركب ؟ لِمَ هو موجود ؟ ما كمه QUANTUM ؟ ما كيفه QUALE ؟ متى وجوده ؟ اين وجوده ؟ مع أي شيء وجوده ؟

إن هذه المقدمات تكفي لتدل على أن **الفن الأكبر** ما كان له أن يتعدى دائرة منطق أرسطو : ففن الاختراع المزعوم هذا ما هو إلا فن تصنيف وتأليف بين معان قائمة في الذهن وليس على الاطلاق فناً لاكتشافها . ويبدو أحياناً أن لول يخلط بين الترتيب والاختراع : فهو يسدي مثلاً الى « الفنان » ، الذي يبحث في الطبيعيات ، النصح « بأن يطبق التصور الذي ينتابه الشك بصدده (تصور الطبيعة) على القواعد العشر ، أي أن يطرح بصدده الأسئلة العشرة الآنفة الذكر ، ثم يضيف القول (الصفحة ٧٨ ، ب) : « كما أن البلور الموضوع في لون أحمر يتهيأ بالاضافة الى هذا اللون ، وكذلك إذا ما وضع في لون أخضر ، كذلك فإن الحد المجهول اذا ما طيف به DISCURRITUR عبر القواعد العشر وأنواع القواعد ، فإن هذا الحد المجهول يتلون أو يتنور بالقواعد التي يوضع فيها » ، وهو كما نرى تنور صوري محض ، قوامه معرفة ما ينبغي طلبه بصدد الشيء ، ويسمح بالتماس الشيء في مظاهر شتى ، لكنه لن يكون أبداً كافياً لاستكشاف الأجوبة .

تلكم هي تيارات الفكر في القرن الثالث عشر . ولا بد أن يكون القارىء لحظ سمة مشتركة بين هذه التيارات العظيمة التباين : فليس من قبيل المصادفة أن تكون الحقبة التي ندرسها قد دشنها اينوشنسيوس الثالث الذي حامى ، أكثر من أي بابا آخر ، عن أولوية الروحيات ، وأن يكون الكهنة القانونيون ، التابعون مباشرة للبابا ، قد شغلوا في الجامعات مراكز مرموقة . ففي كل مجال ومكان حلم الحالمون بتنظيم هرمي وبوحدة روحية : والمذاهب التي تقدم بيانها صدرت عن الروح نفسها التي جيشت الحملات الصليبية : نشر الكاثوليكية في جميع أرجاء المعمورة . وهذه

الوحدة الروحية أسقطت على الوجود الميتافيزيقي ، فقبل الجميع ، بغير استثناء ، بأن يتمثل هذا الوجود في الميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة (القابلة للتوفيق بسهولة مع فكرة الخلق) بوحدتها وتراتبها الهرمي . ورُسمت سياسة مثلى ، تذوب فيها السلطة الزمنية في السلطة الروحية أو تتبع لها ؛ ولئن حظي العقل والمجتمع الأرضي ، لسبب من الأسباب ، بالاستقلال الذاتي ، فإنما بقدر ما يمكن الكلام عن استقلال ذاتي بالنسبة الى وظيفة تولت رسم حدودها على وجه التعيين سلطة عليا .

والحال أن هذه الصبوة الى الوحدة تمخضت عن فشل ذريع : ففي القرن الرابع عشر ، وفيما كانت تولد من أهوال حرب المئة عام[٤١] فكرة القومية التي ستنحي الى الأبد فكرة الوحدة السياسية للعالم المسيحي ، راح تصور الكون السائد يتخلع ويتفكك . أوَلا يصح القول أصلاً إن العناصر التي أخذها مفكرو القرن الثالث عشر عن الاسلاف ليشيدوا مذاهبهم إنما كانت تعمل على العكس على نخر هذه المذاهب في صمت ؟ فالأفلاطونية ، والأرسطوطاليسية ، والتجربة ، والرياضيات ، والمأثورات القديمة ، جميع هذه القوى ، التي بدت لنا لحين من الزمن تساهم في بناء نظام فكري للعالم المسيحي ، ستتكشف من الآن فصاعداً على حقيقتها باعتبارها قوى مستقلة أتم الاستقلال عن الاعتقاد المسيحي بمصير خارق للطبيعة .

---

(٤١) يطلق هذا الاسم على جملة الحروب والمصادمات التي دارت رحاها بين فرنسا وانكلترا في القرن الرابع عشر والخامس عشر ، وهي في أصلها حرب سلالية. «م» .

ثبت المراجع

I. H. DENIFLE et A. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis,* (1200-1286), Paris, 1889.

P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII*[e] *siècle,* 2 vol., Paris, 1933-1934.

V. DOUCET, *Maîtres franciscains de Paris,* supplément au *Répertoire de* P. GLORIEUX, *Arch. Franc. hist.,* 1934.

R. RASHDALL, *The Universities of Europe in the Middle Ages,* rééd. par F. M . POWICKE et A. B. EMDEN, Oxford, 1936.

II. – M. GRABMANN, I: *I divieti ecclesiatici di Aristotele sotto Innocenzo e III Gregorio IX.* II: *Guglielmo di Moerbecke, P. P., il traduttore delle opera di Aristotele, Miscellanea historiae pontificiae,* 2 vol., Rome, 1941.

D. A. CALLUS, Introduction of Aristotelician Learning to Oxford, *Proceedings of the British Academy,* XXIX, Londres, 1944.

G. PEDERSEN, Du quadrivium à la philosophie, *Ártes liberales,* Leyde-Cologne, 1959.

H. ROOS, Die Stellung der Grammatik im Lehrbetrieb des 13. Jahrhunderts, *Artes liberales,* Leyde-Cologne, 1959.

III. – GUNDISALVI, *De divisione philosophiae,* éd. par L. BAUR, Dominicus Gendissalinus, *Beiträge zur Geschichte...,* Münster i Westf., 1903.

A. SCHNEIDER, Die abendlandische spekulation des zwolften jarhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch -arabischen Philosophie, Beiträge..., Münster, 1916.

Cl. BAUMKER, Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller, *Beiträge...*, Münster, 1927.

A. H. CHROUST, The Definitions of Philosophy in the "De divisione Naturae" of Dominicus Gundissalinus, *New Scholasticism,*, Washington, 1951.

IV. – GUILLAUME D'AUVERGNE, *Opera,* Paris-Orléans, 1674 (2 vol.).

– De immortalitate animae, *Beiträge...*, 1897.

– Deux Tractatus de bono et malo, *Mediaeval Studies,* 1946 et 1954.

N. VALOIS, *Guillaume d'Auvergne,* Paris, 1880.

M. BAUMGARTNER, Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. *Beiträge...*, 1895.

J. KRAMP, Das Wilhelm von Auvergne "Magisterium divinale", *Gregorianum,* 1920 et 1921.

A. MASNOVO, *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso,* 3 vol., Milan, 1945-1946.

E. GILSON, La notion d'existence chez Guillaume d'Auvergne, *Archives d'hist., litt. et doctr.,* 1946.

V. – D. E. SHARP, *Franciscan Philosophy at Oxford in the XIII Century,* Oxford, 1936.

E. FARAL, Les Responsiones de Guillaume de Saint-Amour, *Archives d'hist. litt. et doctr.,* 1950-1951.

G. BONAFEDE, *Il pensiero francescano nel secolo 13.,* Palerme, 1952.

M. D. CHENU, *La Théologie comme science au XIIIe siècle,* Paris, 1957.

VI. – ALEXANDRE DE HALES, *Summa theologica,* 3 vol., Quarracchi, 1924-1930.

– *Glossa in IV Libros Sententiarum,* 4 vol., *ibid.,* 1951-1957.

– *Questiones disputatae "Antequam erat frater",* 3 vol., *ibid.,* 1960.

E. GOSSMANN, *Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung bei der Summa Halensis,* Munich, 1964.

JEAN DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae,* Paris, éd. P. Michaud-Quantin, 1964.

Saint BONAVENTURE, *Opera,* II vol., Quarracchi, 1882-1891.

– (Editio minor, *ibid.,* 1934-1939).

— *Itinéraire de l'âme vers Dieu*, trad. DUMÉRY, Paris, 1960.
— *Anthologie*, dans V. M. BRETON, *Saint Bonaventure*, Paris, 1943.
E. LUTZ, Die Psychologie Bonaventuras, *Beiträge...*, Münster, 1909.
B. A. LUYKX, Die Erkenntnislehre Bonaventuras, *Beiträge...*, 1921.
J.-M. BISSEN, *L'Exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Paris, 1929.
P. ROBERT, *Hylémorphisme et devenir chez saint Bonaventure*, Montréal, 1936.
E. GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1943.
J.-G. BOURGEROL, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, Paris, 1961.
K. PETER, *Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura*, Werl, 1964.
C. BIGI, La dottrina della temporalità e del tempo in S. Bonaventura, *Antonianum*, 1964 et 1965.
MATHIEU D'AQUASPARTA, *De productione rerum*, Quarracchi, 1956.
— *De fide et cognitione*, *ibid.*, 1957.
— *De anima*, Paris, 1961.
Jean PECKHAM, *Quodlibet romanum*, Rome, 1938.
— *De anima*, Florence, 1949.
H. SPETTMANN, Johannis Pechami quaestione de anima tractantes, *Beiträge...*, Münster, 1918.
D. L. DOUIE, *Archbishop Pecham*, Oxford, 1952.

VII. — ALBERT LE GRAND, *Opera*, 21 vol., Lyon, 1651; 38 vol., Paris, 1890-1899.
— Ed. critique en cours, Münster, 1951 sq. (6 vol. parus).
G. MEERSMAN, *Introductio in opera Omnia beati Alberti Magni*, Bruges, 1931.
M. LAURENT et Y. CONGAR, Essai de bibliographie albertinienne, *Revue thomiste*, 1931.
H. FRONOBER, *Die Lehre von der Materie und Form nach Albert dem Grossen*, Breshlau, 1909.
W. ARENDT, *Die Staats- und Gesellschaftslehre Alberts des Grossen nach den Quellen dargestellt*, Iena, 1929.
R. LIERTZ, *Albert der Grosse als Naturforscher und Lehrer*, Munich, 1931.

H. C. SCHEEBEN, *Albertus Magnus,* Bonn, 1932.

G. DAHMNERT, *Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus gemessen an den Stufen der "Abstractio"* (avec une bibliographie critique), Leipzig, 1934.

M. GRABMANN , Der Einfluss Alberts des Grossen auf das Mittelalterliche Geistesleben, *Mittelalterliches Geistesleben,* II, Munich, 1936, p. 324-412.

E. GILSON, L'Ame rationnelle selon Albert Le Grand, *Archives d'hist. litt. et doctr.,* 1945.

P. MICHAUD-QUANTIN, *La Psychologie de l'activité chez Albert le Grand,* Paris, 1966.

VIII-XII. — Saint THOMAS D'AQUIN, *Opera,* Rome, éd. léonine, 1882 sq. (en cours).

– Editions manuelles, Turin, Marietti, et Paris, Lethielleux, dates diverses.

– *Samma contra Gentiles,* Rome, éd. léonine manuelle, 1934.

– *De ente et essentia,* Paris, éd. Roland-Gosselin, 1925.

– *In Librum de Causis Expositio,* Freiburg-Louvain, éd. Saffrey, 1954.

– Trad. fr. de la *Somme théologique,* Paris, 1925 sq.

– Trad. fr. de la *Somme contre les Gentils* (avec texte latin), 4 vol., Paris, 1951-1961.

Bibliographie critique et méthodique depuis 1924 dans le *Bulletin thomiste,* Soisy-sur-Seine, Le Saulchoir.

P. MANDONNET-J. DESTREZ, *Bibliographie thomiste,* 2e. éd. revue et complétée par H.-D. CHENU, Paris, 1960 (1re éd., Paris, 1921).

P. MANDONNET, *Des Ecrits authentiques de saint Thomas d'Aquin,* Fribourg, 1910.

A.-D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin,* 2 vol., Paris, 1922.

A. FOREST, *La Structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1931.

A. MARC. *L'Idée de l'Etre chez saint Thomas et la scolastique postérieure,,* Paris, 1931.

B. MICHEL, *La Notion thomiste du bien commun,* Paris, 1932.

J. de FINANCE, *Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas,* Paris, 1945.

G. VAN RIET, *L'Epistémologie thomiste,* Louvain, 1946

R. GABRICOU-LAGRANGE, *La synthèse thomiste,* Bruges, 1947.

M. D. CRENU, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin.* Paris-Montréal, 1950.

– *Saint Thomas d'Aquin et la théologie,* Paris 1962.

L. B. GEIGER, *La Participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin,* Paris, 1953.

E. GILSON, *Le Thomisme,* 5e éd., Paris, 1954.

F. LITT *Les Corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin,* Louvain, 1963.

W. KLUXEN, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin,* Mayence, 1964.

XIII. – SIGER DE BRABANT, *De aeternitate mundi,* Louvain, 1937.

– *Questions sur la Métaphysique,* Louvain, 1948.

F. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle, I: Etude critique,* Louvain, 1911; II: *Textes inédits,* Louvain, 1908.

F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites,* I: *Les oeuvres inédites,* Louvain, 1931; II: *Siger dans l'histoire de l'aristotélisme,* Louvain, 1942.

J.-J. DUIN, *La Doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant,* Louvain, 1954.

BOECE DE DACIE, *De aeternitate mundi,* Berlin, 1964.

– Edition en cours des Commentaires, dans le *Corpus philosophorum danicorum medii aevi,* Copenhague, 1955 sq.

M. GRABMANN, Die Opuscula "De Summo Bono sive de Vita Philosophi" und "De Somniis" des Boetius von Dacien, *Archives d'hist., litt. et doctr.,* 1931. (Repris dans *Mittelalterliches Geistesleben,* II, p. 200-224.)

B. NARDI, Note per une storia dell'averroismo latino, *Rivista Stor, Filos.,* 1947-1948.

E. GILSON, Boèce de Dacie et la double vérité, *Archives d'hist. litt. et doctr.,* 1955.

XIV. – F. EHRLE, Der Kampf um die Lehre des hl, Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode, *Zeitschrift für Katholische Theologie,* 1913.

P. GLORIEUX, Comment les thèses thomistes furent proscrites à

Oxford (1284-1286), *Revue thomiste,* 1927.

J. KOCH, Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270-1329, *Mélanges Mandonnet,* Paris, 1930, II, p. 259-291.

D.-A. CALLUS et L.-J. BATAILLON, Bibliographie et mises au point sur les "Correctoires", *Bulletin thomiste,* 1956 et 1959.

XV. – HENRI DE GAND, *Summa Theologica,* Paris, 1520 (reprod. Saint-Bonaventure, U.S.A., 1953).

– *Quodlibeta,* Paris, 1518 (reprod. Heverle-Louvain, 1961).

J. PAULUS, *Henri de Gand,* Paris, 1938.

XVI. – GILLES DE LESSINE, *De unitate formae,* Louvain, 1902.

GODEFROID DE FONTAINES, *Quodlibets,* 5 vol., Louvain, 1904 sq.

M. de WULF, *Un Théologien-philosophe du XIII^{e} siècle. Etude sur la vie, les oeuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines,* Bruxelles, 1904.

M.-H. LAURENT, Godefroid de Fontaines et la condamnation de 1277, *Revue thomiste,* 1930.

J. HOFFMANS, La Table des divergences et innovations doctrinales d Godefroid de Fontaines, Revue néo-scolastique, 1934.

P. MANDONNET, La Carrière scolaire de Gilles de Rome (1276-1291), *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* II, 1910.

G. BOFFITO, *Saggio di bibliografia egidiana,* Florence, 1911.

E. HOCEDEZ, Gilles de Rome et saint Thomas, *Mélanges Mandonnet,* Paris, 1930, I, p. 385-409.

– La Condamnation de Gilles de Rome, *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* IV, 1932.

G. BRUNI, Egidio Romano e la sua polemica antitomista, *Rivista della Filosofia neoscolastica,* XXVI, 1934.

XVII. – ALEXANDRE NECKHAM, *De naturis rerum,* Londres, éd. Wright, 1863.

Alfred de SARESHEL (Alfredus Anglicus), *De motu cordis,* éd. Baümker, *Beiträge...* Münster, 1923.

G. BAUMKER, Die Stellung des Alfredus von Sareshel und seiner Schrift "De motu cordis" in der Wissenschaft des Beginnen den XIII. Jahrhunderts, *Sitzungsberichte der Akademie der Wissen-*

schaften, Munich, 1913 (No. 9).

Robert GROSSETESTE, *Philosophische Werke*, éd. Baur, *Beiträge...*, Münster 1909 (y compris la *Summa philosophiae*, reconnue comme inauthentique).

R. GROSSETESTE, *Commentaire de la Physique*, Boulder, 1963.

D. A. CALLUS, *Robert Grosseteste, Scholar and Bishop*, Oxford, 1955.

XVIII. – Roger BACON, *Opus majus*, 3 vol., Oxford, éd. Bridges, 1897-1900.

– *Compendium studii theologiae*, Aberdeen, éd. Rashdall, 1911.

– *Opera hactenus inedito*, 16 vol., Oxford, 1905-1940.

– *Moralis philosophia*, Zurich, éd. Delorme-Massa, 1953.

A. G. LITTLE, édit. de *Roger Bacon. Essays Contributed by Various Writers*, Oxford, 1914.

R. CARTON, *L'Expérience physique chez Roger Bacon; L'Expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon; La Synthèse doctrinale de Roger Bacon*, 3 vol., Paris, 1924-1929.

J. CROWLEY, *Roger Bacon. The Problem of the Soul in his Philosophical Commentaries*, Louvain, 1950.

E. HECK, *Roger Bacon. Ein mittelalterlicher Versuch einer historischen und systematischen Religionswissenschaft*, Bonn, 1957.

XIX. – WITELO, *De intelligentiis* (et extraits de la *Perspectiva*), éd. de Nuremberg, 1535, *in* C. BAUMKER, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII, Jahrhunderts, *Beiträge...*, Münster, 1908.

A. BIRKENMAJER, Etudes sur Witelo, *Bulletin de l'Académie des Sciences de Cracovie*, 1918-1922.

DIETRICH DE VRIBERG, *De intellectu et intelligibilis, De habitibus*, dans E. KREBS, Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg), *Beiträge...*, Münster, 1906.

– *De iride et radialibus impressionibus*, éd. Würschmidt, *Beiträge...*, Münster, 1914.

E. KREBS, Le traité "De esse et essentia" de Thierry de Fribourg, *Revue néo-scolastique de philosophie*, XIII, 1911.

E. STEGMULLER, Meister Dietrich von Freiberg über die Zeit und das Sein, *Archives d'hist. litt. et doctr.*, 1940-1942.

A. MAURER, The "De quidditatibus entium" of Dietrich of Freiberg and its Criticism of Thomistic Metaphysics, *Mediaeval Studies,* 1956.

W. A. WALLACE, *The Scientific Methodology of Theodoric of Freiberg,* Fribourg, 1959.

XX. – Raymond LULLE, *Opera omnia,* Mayence, 1721-1742 (8 vol. parus sur 10 prévus).

– *Opera omnia latina,* sous la direction de F. STEGMULLER, I vol. paru, Palma de Majorque, 1959.

– *Obres* (œuvres en catalan), 1 vol. paru, Palma, 1901.

– *Obres essencials,* 2 vol., Barcelon, 1957-1960.

– *Livre de l'ami et de l'amie,* trad. fr. par A. MARIUS, Bruxelles, 1912.

– *Livre des bêtes,* trad. fr. par A. LLINARES, Paris. 1964.

– *Livre du gentil,* ibid., 1966.

O. KEICHER, Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie,*Beiträge...,* Münster, 1909.

C. OTTAVIANO, *L'Ars Compendiosa de R. Lulle, avec une Etude sur la Bibliographie et le Fond ambrosien de Lulle,* Paris, 1930.

F. W, PLATZECK, *Raimund Lull,* 2 vol., Düsseldorf, 1962 (avec une bibliographie exhaustive).

– *Das Leben des seligen Raimund Lull,* Düsseldorf, 1964.

A. LLINARES, *Raymond Lulle, philosophe de l'action,* Paris, 1963 (contient un catalogue des œuvres manuscrites et éditées et une bibliographie méthodique).

الفصل السادس
القرن الرابع عشر

(١)
دنس سكوتس

كان أول أعراض هذا التحلل التيار الفكري الذي اصطنعه دنس سكوتس ، الأستاذ الدقيق DOCTOR SUBTILIS . حياته الفكرية لم يمتد بها الأجل : فقد ولد في اسكتلندا نحو ١٢٦٥ ، ودرس « الفنون » واللاهوت في جامعات شتى ، ومنها جامعتا أوكسفورد وباريس . وشرح **الأحكام** في كامبردج قبل ١٣٠٠ ، ثم في أوكسفورد وباريس ، حيث صار أستاذاً في عام ١٣٠٦ . وحضره الأجل في كولونيا سنة ١٣٠٨ . والنص الوحيد الثابتة نسبته اليه من شرحه **لأحكام** بطرس اللومباردي هو كتاب **التنظيم** (وهو قيد النشر) ، على حين أن خير مذكراته هي **المذكرات الأوكسفوردية** . ومن مؤلفاته أيضاً **المسائل** على فورفوريوس وعلى عدد من نصوص أرسطو المنطقية ، وكذلك على **ما بعد الطبيعة** ، بالاضافة الى **في المبدأ الأول والقضايا ومسائل مختلفة** . أما **الآجرومية النظرية وفي مبدأ الأشياء**،المثبتان في طبعة فادينغ ـ فيفس ، فمؤلفهما الحقيقيان توما الأرفورتي وفيتال الفوري .

لا يدخل دنس سكوتس في أي من التيارات التي تتبعنا مجراها :

فمن اعتبره أوغسطينياً ينبغي الرد عليه بالنقد البالغ الحدة الذي وجهه الى أعز نظريات المدرسة : أي نظرية المعرفة العقلية باعتبارها إشراقاً ، ونظرية الأصول البذرية المحتواة في الهيولى والمعارف الفطرية المحتواة في النفس . ولكنه كان أكثر نأياً بعد عن التوماوية : فأشهر نظرياته ، أي الوجود الفعلي للهيولى والتفرد عن طريق الصورة (الهذية HAECCÉITÉ) وأولوية الارادة ، تتعارض تعارضاً واعياً وقصدياً مع نظريات القديس توما .

إن واحدة من السمات التي تميزه عن سواه وتفرده هي توكيده بلا تحفظ على ما يمكن أن نصفه بأنه الطابع التاريخي للرؤية المسيحية للكون : فالخلق ، والتجسد ، وتثبيت استحقاقات المسيح هي ، من جانب الله ، أفعال حرة بأكمل معاني الكلمة ، أي أنه كان من الممكن ألا تحدث ، وأمرها منوط بمبادرة من الله لا علة لها سوى إرادته المحضة . فمبدأ القديس أنسلم القائل إن الايمان يتطلب فهماً CREDO UT INTELLIGAM والمجهود المبذول لسبر غور دوافع الله يتعارضان تعارضاً مباشراً مع هذا الروح الجديد . ولهذا أطال الى حد المغالاة لائحة موضوعات الايمان الخالصة CREDIBILIA « التي تكون عند الكاثوليكيين أكثر يقينية اذا لم ترتكز الى عقلنا الأعمى والمترجرج في غالب من الأحيان ، والتي تجد سنداً قوياً لها في أكثر الحقائق رسوخاً » : فكلية القدرة ، اللاقياسية ، اللاتناهي ، الحياة ، الارادة ، كلية الحضور ، الحقيقة ، العدالة ، العناية الربانية ، أي على وجه التقريب جميع الصفات الالهية التي استخلصها القديس توما من تصور الله باعتباره علة الكون ، هي في نظر دنس سكوتس موضوعات للايمان . على أن ذلك لا يمنعه من التسليم بدليل عقلي على وجود الله ، دليل **جواز حدوث العالم** A CONTINGENTIA MUNDI الذي يقسرنا على المضي ، لا من الموجود المتغير الذي لنا به اختبار ، بل من التغيرية بما هي كذلك الى الموجود الواجب الوجود الذي يحمل في ذاته مبرر وجوده . وليس لهذا الدليل

أن يجعل نقطة انطلاقه ، كما شاء القديس أنسلم ، فكرة « أعظم موجود يمكن تصوره » ؛ وذلك لأن هذه الفكرة التي ما هي ببسيطة ولا بفطرية قد كوّنّاها بأنفسنا بدءاً من موجودات متناهية ، ولا محيص بادىء ذي بدء عن بيان عدم تناقضها .

قد يكون في مستطاعنا أن نلخص هذه النظرات بالقول إن كل أثر من الروح الأفلاطوني المحدث ، أي من إثبات الاتصالية والتسلسل الهرمي بين صور الموجودات ، قد اختفى أو كاد لدى دنس سكوتس . فلئن قالت الأوغسطينية بالاتصالية في الوجود ، **وبالتالي** بالاتصالية في المعرفة ، ولئن قالت التوماوية بالاتصالية في الوجود ، **وإنما** بالانقطاع في المعرفة ، فإن الصيغة التي يمكن إسنادها الى السكوتية هي : الانقطاع في الوجود والانقطاع في المعرفة . وبالفعل ، يستخدم دنس سكوتس جميع المفهومات التي وجدناها تفرض نفسها على القرن الثالث عشر : العقل بالملكة والعقل الفاعل ، الهيولى والصورة ، الكلي والفردي ، الارادة وملكة الفهم ؛ لكن على حين كانت هذه المفهومات لدى المفكرين السابقين تتداعى وتترابط وتتسلسل هرمياً وتتناظم ، يبدو أن هدف دنس سكوتس كان أن يجعل من هذه المفهومات حدوداً مستقلة ، لكل حد منها على حدة وجود تام وكافٍ ، وهي تنضاف بطبيعة الحال الى بعضها بعضاً ، ولكن بدون أن يتطلّب واحدها الآخر .

ويظهر على أية حال أن دنس سكوتس تخلى عن مبدأ المقايسة الكلية الذي كان لدى بونافنتورا ، وحتى لدى القديس توما ، المحرك الأكبر للاتصالية . فبإعلان دنس سكوتس أن **للوجود** معنى متواطئاً وليس متشككاً في نظر الله والمخلوقات (أي أنه دال على شيء واحد) ، يقوض كل أساس لعلاقة المقايسة التي تبيح الانتقال من حد (المخلوق) ، هو الوجود بالمعنى المشتق ، الى حد آخر ، هو الله الذي هو وجود بأنبل معاني الكلمة ؛ وآية ذلك أن المخلوق والله يندرجان بصفة واحدة تحت مفهوم الوجود ، مما لا يوفر على هذا النحو أية وسيلة لتمييز واحدهما من الآخر بالمقاربة بينهما .

أول مؤشرات هذه الانقطاعية نظرية الهيولى : فهي مضادة في آن معاً للأوغسطينية وللتوماوية ؛ للأوغسطينية لأن دنس سكوتس ينفي وجود أصل بذري في قلب الهيولى ؛ وللتوماوية لأنه ينفي المبدأ المشائي القائل إن ما من قوة بقادرة على تمكين الهيولى من الوجود بدون الصورة ؛ وبكلمة واحدة ، انه ينفي القاسم المشترك بين نظريتين هما في الأصل متعارضتان أشد التعارض ، وأعني الرابط بين الهيولى والصورة ، وهو رابط يجعل الهيولى ، في النظرية الأولى ، تتضمن مبدأ باطناً يجعلها تتشوق الى الصورة ، ويحرم الهيولى ، في النظرية الثانية ، من أي وجود إلا بالاضافة الى الصورة التي تفعِّلها[1] . ويرى دنس سكوتس (مثل هنري الغنتي) أن الهيولى ، ما دام لها معنى ذهني متمايز ، هي شيء فعلي بذاته ، وهو لا يقيم اعتباراً لاعتراض أرسطو القائل إنه لو كان الأمر كذلك لكان مركَّب الهيولى والصورة مركَّباً من موجودين بالفعل يتضايفان واحدهما الى الآخر ، فلا يعود له من وحدة .

إن نظرية الجوهر « اللامبالي » ذاتياً بالكلي والفردي ، وهي النظرية المستوحاة من ابن سينا ، ليست لا بتوماوية ولا بأوغسطينية . فمعلوم أن المشائية ، بعد ما تم رسم جدول الأجناس والأنواع حتى ضم أدنى الأنواع أو الأنواع الأكثر نوعية ، كانت ترفض أن ترى أي معقول على الاطلاق في الأفراد ، حيث تتوزع الصورة النوعية ، وتسند هذه القسمة العددية الخالصة الى الهيولى ، الى التحام الأعراض بالصورة النوعية . وإننا لنذكر من جهة أخرى أن الأوغسطينية ، التي رأت في النفس الفردية حامل المصير الخارق للطبيعة ، والتي عزت على كل حال الى النفس معرفة لذاتها بذاتها تجعلها ، على فرادتها ، معقولة أمام ذاتها ، كانت تردّ ، باسم الايمان ، نظرية التفرد بوساطة الهيولى . وقد بقي لدى الفرنسيسكاني دنس سكوتس شيء من هذا الروح الأوغسطيني : فالتسليم بالقضية

---

(١) شرح الاحكام الثاني ، المادة ١٢ ، طبعة فادينغ ، م ٦ ، ص ٦٦٤ ـ ٦٩٩ .

التوماوية ، والاعتقاد بأن الطبيعة أو الصورة النوعية تبقى واحدة في جميع أفراد النوع الواحد ، معناه العودة الى « الملعون ابن رشد »[٢] ؛ معناه الاعتقاد بأن الطبيعة البشرية ، اللامنقسمة بذاتها ، تنقسم فقط بالكم مثلها مثل الماء المتجانس إذا ما وزع بين آنية شتى . غير أن مذهب دنس سكوتس يرمي الى نتيجة أكثر عمومية بكثير : فهو يريد أن يعطي الفرد بما هو فرد معقولية مماثلة لتلك التي تعطيها المشائية للنوع ، أي تعييناً بصفات موجبة وجوهرية وليس كما من قبل بصفات سالبة وعرضية : فالسقراطية شيء إيجابي حتى قبل وجود سقراط في الهيولى ، وهي تدوم في سقراط الواقعي أياً ما تكن تغيرات الكم والعرض . إن وحدة الفرد ، وهي وحدة مسلم بها من الجميع ، هي التي تتطلب ، في نظر دنس سكوتس ، كياناً متعيناً هو الهذية HAECCEITÉ : فالصورة النوعية (الخيلية) لا تحتوي هذا الكيان ، كما لا تحتويه أيضاً الهيولى التي ترتبط بها (البنية الجسمية المشتركة بين جميع أجسام الخيل) ؛ وعليه ، لا مندوحة عن طلبه خارج الصورة ، وخارج الهيولى ، وبالتالي خارج مركّبهما ، في وجود نهائي أخير . لكن لا بد من المحاذرة من ألا يأتي الانتقال من النوع الى الافراد على صورة الانتقال من الجنس الى الأنواع[٣] : ففي الانتقال من الجنس الى الأنواع يكون الجنس بالاضافة الى العرض كالموجود بالقوة بالاضافة الى صورة تعيِّنه ، ولهذا يتحد الجنس والعرض في موجود واحد . وبالمقابل ،فإن النوع الاكثر نوعية متعين أتم التعيين : فهو لا يتطلب، استكمالاً لنفسه، الفردية ؛ ويترتب على ذلك أن « الكيان المفرد (هذية هذا الحصان) والكيان النوعي يبقيان في الموجود الفردي الواحد (هذا الحصان) ماهيتين متمايزتين تمايزاً قاطعاً » . وهذا يعدل القول بأن الفردية تنضاف في الواقع فقط الى النوع ،

---

(٢) م ٦ ، ص ٤٠٥ .

(٣) م ٦ ، ص ٤١٢ .

بدون أن يكون هناك أي رابط من اتصالية معقولة بينهما . وهذه سمة ذات أهمية تجلت في نقد دنس سكوتس للمعرفة الملائكية كما قال بها القديس توما : فهذا الأخير كان يعتقد ، بحسب المأثور الأفلاطوني المحدث ، أن الملائكة تعرف الجزئيات لا كما نعرفها نحن ، وإنما لأنها تحوز عقلاً متفوقاً على عقلنا ، تكون فيه معرفة الجزئيات محتواة في معرفة الكليات : وهذه اتصالية مستحيلة مطلق الاستحالة في نظر دنس سكوتس .

بما أن دنس سكوتس يجعل من الهيولى موجوداً فعلياً حتى بدون الصورة ، ومن الفرد موجوداً إيجابياً متمايزاً عن النوع ، فإنه يجعل أيضاً للعقل بالملكة نشاطاً مستقلاً بذاته ، الى حد ما ، عن العقل الفاعل : فالدور الخاص للعقل الفاعل أن يفصل الصورة النوعية عن الصورة الحسية التي تكون حاصلة فيها بالقوة ؛ ولكن دور العقل بالملكة هو فعل التعقل ، وهو لهذا الفعل علة تامة ؛ فالنوع المعقول ، الناتج عن التجريد ، مطلوب لا لإحداث فعل التعقل ، المشتق من العقل بالملكة وحده ، وإنما لتخصيص هذا الفعل بهذا الموضوع أو ذاك[٤] . أضف الى ذلك أنه كان يعتقد أن التمييز بين الأفعال يخرج به الى العلانية التمييز بين الموضوعات ، على الرغم من أنه ينبع بحد ذاته من القوة العقلية وحدها . وواضح للعيان أيضاً كم تباعد هذه النظرية بين دنس سكوتس وبين الاشراقية الأوغسطينية ؛ فاعتراضاً على دعوى هنري الغنتي القائلة إن الموضوعات الحسية لا يمكن أن تنير النفس وأنه لا بد لذلك من شعاع إلهي ، يرد محتجاً بيقين المبادىء الأولى التي يتم تعقلها بالبداهة حال تعقل حدودها ، ثم بيقين التجربة ، وأخيراً باليقين الداخلي بحقائق الوجدان ، وجميع ذلك أمثلة على يقين مباشر ومستقل بذاته .

بالروح عينه قال ، رداً على التوماويين ، بأسبقية الارادة على ملكة الفهم . ومع أن الارادة لا تزدري اطلاقاً بما يمليه عليها DICTAMEN

---

(٤) م ٣ ، ص ٣٦٢ ، و٣٦٥ .

العقل القويم ، فإنها تستطيع أن « تأمر ملكة الفهم » بأن توجهها نحو اعتبار هذا الموضوع أو ذاك ؛ « ان تكن ملكة الفهم علة للفعل الارادي فهي إذن علة مستعبَدة للارادة » . وما يرمي اليه دنس سكوتس ليس إحلال النظرة الأوغسطينية التي تجعل من الحب قبل المعرفة الهدف النهائي للأشياء محل التوماوية ، بل إعتاق الارادة من ملكة الفهم ، مثلما كان أعتق الهيولى من الصورة ، والفرد من النوع ، والعقل من الاشراق الالهي : فمن شأن هذه الاعتبارات جميعاً أن تتأدى في المقام الأول الى الاعلان عن أن الارادة حرة أتم الحرية : « لا شيء آخر غير الارادة هو العلة التامة للفعل الارادي في الارادة » .

ان هذه النظرات السيكولوجية هي ما يطبقه دنس سكوتس في مضمار علم اللاهوت . ففي الله ايضاً لا يجوز الكلام عن اي استعباد لإرادته من قبل خير متصوَّر من قبل عقله . صحيح ان الممكنات التي يتصورها الله بعقله ما هي بقرارات عسفية لإرادته ، ودنس سكوتس لم يقل قط بخلق الأفكار الأزلية بالمعنى الديكارتي ؛ فهو يؤكد أن الارادة الالهية عاقلة دوماً. لكن الماهيات غير سابقة في الوجود على الارادة كما لو أنها قواعد مطلقة : «ان تكن إرادته أرادت هذا الشيء أو ذاك فليس لذلك من علة سوى ان الارادة هي الارادة» ، و«ما من قاعدة بمستقيمة إلا من حيث أنها مقبولة من الارادة الالهية » .

قضية تترتب عليها نتائج بعيدة الاهمية بالنسبة الى روح الاخلاق السكوتية . فالمبادىء الخلقية التي تجعلنا نعرف الخير منوطة بقانون إلهي ؛ ولكن هذا الخير يأتي أولاً من كون الله هو الذي أرادها ؛ وبما أن القدرة المطلقة الالهية POTENTIA ABSOLUTA ـ وهي معطى من معطيات الايمان ـ لا حد لها غير عدم التناقض ، فإن الوصايا الاولى من لوح الوصايا العشر هي وحدها الضرورية بحد ذاتها (والمانعة لكل استثناء) . أما الوصايا الاخرى ، التي تتصل بالواجبات نحو مخلوقات جائزة الوجود ، فقد كان من الممكن أن تكون مغايرة ، وليس لها من قوة

إلزامية إلا بما تنص عليه تصريحاً . هي إذن إلزامية مشروطة -POTEN TIA CONDITIONATA ، وقد كان من الممكن ولا يزال ممكناً بعد أن تُعدل بقرار إلهي ، ابتغاء لخير أعظم .

هذا الانقطاع الجذري الذي يدخله دنس سكوتس حتى على الوجود الالهي يتحكم بتصوره للسياسة . فالأسرة وحدها في نظره مجتمع متولد من «القانون الطبيعي » . أما الجماعات البشرية الاخرى فتقوم على عقد حر (ELECTIO و CONSENSUS) . وبما أن مشاع الاموال الأول قد بطل من جراء الخطيئة ، فإن السلطات المؤسسة بالميثاق الاجتماعي تستطيع أن تضع نظام المُلْكية وقانون المبادلات وفق الصالح المشترك بدون إحالة الى «قانون طبيعي » يفترض فيه الثبات وعدم التغير . ويفسح هذا المذهب مكاناً وسيعاً للحرية وللمهارة INDUSTRIA البشرية ، ويبشر من اكثر من وجه بالنظريات الديموقراطية الحديثة .

ولسوف تتلبس ارادية دنس سكوتس شكلاً اكثر جذرية بكثير لدى اوكسفوردي من القرن الرابع عشر ، هو توماس برادواردين المولود قبل ١٢٩٠ والمتوفى رئيساً لاساقفة كنتربوري في سنة ١٣٤٩ . كان رياضياً وكان بصفته هذه يحبذ الدليل الانسلمي على وجود الله، وان أراد تكملته بإثباته أن مفهوم الموجود الكامل مطلق الكمال لا يستتبع تناقضاً ؛ وقد اندفع في محاربة البدعة البيلاجية الى حد كاد معه ان ينفي كل علية غير العلية الالهية ؛ فهو لم ينكر فحسب وجود « عقل أو قانون ضروري في الله سبقاً على إرادته» ، بل ارتأى ايضاً ان «الارادة الالهية هي العلة الفاعلية لكل شيء كائناً ما كان ، والعلة المحرِّكة لكل حركة» ، وأن الفعل الاكثر حرية الذي يمكن ان يأتيه الانسان انما يوجبه عليه الله .

ان هذه النظرية في الاختيار الجبري ، القاحطة غاية القحط ، النائية منتهى النأي عن الصوفية ، لأنها بدلاً من أن توحد الانسان بالله عن طريق التأمل والحب ، تقضي عليه بأن يكون تابعاً له بصورة خارجية مثلما يتبع العبد لسيده («الانسان عبد الله ، أقول : عبد بطوعه ، لا

بكرهه ») ، عرفت رواجاً في القرن الرابع عشر ؛ وقد مثلها في جامعة باريس السيتوي يوحنا الميريكوري الذي أدينت في عام ١٣٤٧ اربعون قضية من قضاياه ، ومنها تلك التي تقول ان «الله يريد أن يرتكب أحدهم الخطيئة وأن يكون خاطئاً ، وإنه يريد، بإرادته خيره ، أن يكون خاطئاً ، وإنه علة الخطيئة من حيث هي خطيئة ، علة الشر الآثم من حيث هو شر آثم ، صانع الخطيئة من حيث هي خطيئة » . وهذه الجبرية اللاهوتية أثرت ، عن طريق الانكليزي جون وكِلف ، على لوثر . وهكذا تكون السكوتية ، التي كثر شراحها كثرة عظيمة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، بل التي أنشئت لها كراسي لتعليمها في جامعات اوروبا الرئيسية ، قد أسهمت بصور شتى في ولادة روح جديد .

(٢)
الجامعات في القرنين الرابع عشر والخامس عشر

لن نكون من المغالين اذا شددنا منتهى التشديد على الدور الاجتماعي للجامعات في القرن الرابع عشر وفي مفتتح القرن الخامس عشر ؛ وفي القرن الخامس عشر صدر مرسوم ملكي ، اكدته ايضاً براءة صادرة عن لويس الثاني عشر سنة ١٤٩٩ ، اختص متخرجي الجامعات بحصة وافية في توزيع الوظائف ؛ فالدراسة الجامعية المطولة (ثلاث سنوات من اللاهوت والقانون الكنسي) كانت شرطاً لازماً لتسمية الكهنة في ابرشيات المدينة . ولم يكن من وسط اكثر حرية من ذاك الذي توفره هذه الجامعات : «وسيط وحي الفكر ودليل الرأي العام الأوروبي ، وأقوى قوة مهابة الجانب نُصبت في مواجهة السلطات الشرعية . لم تكن اية هيئة اكثر حرية منها ، ولم يكن اي تنظيم اكثر ديموقراطية منها . مجالس تمثيلية للمجامع والكليات أو الأمم ، ومجالس تمثيلية عامة ؛ والحق في البت في

جميع الشؤون، من ادارة وتعليم وقضاء؛ بل حتى مجلس تمثيلي للطلبة في بعضها ... ؛ أساتذة يتطوعون من تلقاء أنفسهم ؛ سلطات منتخبة ، ولأمد قصير من الزمن(رئيس الجامعة وعميد الكلية لثلاثة أشهر أو أربعة أو ستة ، ولسنة واحدة على الاكثر) ... ؛ وتداركاً لتدخل السلطة المركزية أو السلطات المحلية شبكة واقية من امتيازات غير منازع فيها ؛ وإعفاء ضريبي ، وحق في المحاكمة من قبل اعضاء السلك الجامعي نفسه ؛ وضماناً لفعالية هذه الضمانات الحق في تعليق الدروس ... ذلكم هو الدستور الجامعي الذي أقرت به وكرسته حظوة البابوات والملوك[٥] » .

لقد امتد ازدهار الجامعات هذا الى منتصف القرن الخامس عشر ، يوم تضافرت ظروف شتى على تجريدها من قوتها ونفوذها لصالح السلطة المركزية ، ويوم هُجر النظر العقلي هجراً شنيعاً وصار الهم الأوحد التهيؤ للفوز بالالقاب الجامعية : ومنذئذ كفت الجامعات ، ولردح طويل من الزمن، عن أن تكون تلك المراكز الفعالة التي كانتها ، وسوف نرى ان الحياة الفكرية ستواصل مسيرتها في شروط جديدة .

بيد أن هذا الاستقلال تجلى ، في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، في نظريات عقلية جديدة وجريئة ترتبط بمأثور القرن الثاني عشر أكثر منه بمأثور القرن الثالث عشر . فالحقبة برمتها هيمن عليها النزاع بين القدامى والمحدثين . والحال أن القدامى هم في الواقع مجددو القرن الثالث عشر الذين غاصوا حتى الركب ان جاز التعبير في المناقشات التي تولدت من المفهومات الموروثة عن أرسطو وشراحه العرب ، من صورة وهيولى ، ومبدأ تفرد[٦] ، وعقل فاعل وعقل بالملكة ، وصور معقولة وحسية ، وعقول محرِّكة للافلاك ؛ أما المحدثون فهم أولئك الذين جنحوا الى اطراح هذه المسائل

---

(٥) امبارت دي لاتور: اصول الاصلاح البروتستانتي LES ORIGINES DE LA RÉFORME ، م ١ ، ص ٣٤٧ ، و٥٢٧ .

(٦) الفلاسفة العرب كانوا يقولون : تشخص وتشخيص . «م» .

لصالح رؤية جديدة ، قريبة الى حد ما من تلك التي تتبعنا ارتسام معالمها الاولى في القرنين الحادي عشر والثاني عشر : اسمية روسلان وابيلار ، وذرية غليوم الكونشي . ولم يعد بيت القصيد تعقيل الايمان ، صنيع القديس أنسلم ، ولا إنارة العقل ، صنيع القديس بونافنتورا ، ولا تعيين حدود مجاله ، صنيع القديس توما : فقد اكتسب النظر الفلسفي مزيداً من الحرية ، وان بقي مسنود الظهر بصفة عامة الى ضرب من نزعة ايمانية .

ومعلومة هي الاجواء القلقة ، المضطربة ، التي حدث فيها هذا التطور : فلا شيء من العالم المسيحي القديم بقي قائماً على حاله : فسلطان الامبراطور تفتت وتلاشى مع تفكك الامبراطورية الى اكثر من ثلاثمئة إمارة نخرت السلطة المركزية وتأكلتها ؛ وسيتنبأ نيقولاوس الكوزي في سنة ١٤٣٣ بقوله : «كما يلتهم الامراء الامبراطورية ، كذلك سيلتهم الشعب الامراء»[٧] . ولم تجن سلطة البابوات من ذلك فائدة ؛ بل مزقها الانشقاق الكبير[٨] (١٣٧٨) الذي تمخض عن مجمع كونستانتز (١٤١٤ ـ ١٤١٨) ومجمع بال (١٤٣٣) اللذين ما كان من شأنهما إلا أن زادا في حدة النزاع بين التوفيقيين ، أنصار سيادة المجمع على البابا الذي هو في نظرهم مجرد مدير للكنيسة ، وبين غلاة البابويين من مؤيدي سلطة البابا اللامحدودة . وفي ظل هذا الانخساف الذي رزحت تحته السلطات التقليدية ، دبت حيوية منقطعة النظير في عروق الانظمة الملكية القومية .

في هذه المنازعات التي تواجهت فيها مصالح عملية شتى وأرغمت أهل الفكر على إعمال فكرهم بصدد الكثير من التصورات القانونية شارك معلمو القرنين الخامس عشر والسادس عشر بقسط موفور،وكان جلهم من

---

(٧) نقلاً عن فان ستينبرغ : **نيقولاوس الكوزي** NICOLAS DE CUES ، ص ٤٧ .

(٨) الانشقاق الغربي الكبير هو اخطر انشقاق واجهته ، بعد الانشقاق الشرقي ، الكنيسة الكاثوليكية من ١٣٧٨ إلى ١٤١٧، وفي اثنائه وجد بابوان اثنان : واحد في روما وآخر في افينيون . وفي سنة ١٤٠٩ قام في بيزا بابا ثالث. «م» .

رجال القانون والسياسة علاوة على كونهم من الفلاسفة . وكان كبير رواد الاسمية، غليوم الاوكامي ، معارضاً ايضاً للبابا يوحنا الثاني والعشرين ؛ وبعد أن صدر قرار بحرمه في سنة ١٣٢٨ استقبله الأمبراطور لويس البافياري في بلاطه، فالتقى فيه بيوحنا الجندومي، وكان بدوره عدواً للبابا وصديقاً حميماً لمارسيلوس البادوفي الذي كان أكد في كتابه **الدفاع عن السلام** أن «عموم المواطنين هو وحده المشترع البشري » والذي كان صدر قرار بحرمه في سنة ١٣٢٧ ؛ وفي بلاط الامبراطور كتب غليوم الاوكامي على مدى عشرين سنة ونيف اهاجي ضد البابا ، ومنها **المختصر في أخطاء البابا يوحنا الثاني والعشرين** ، ووضع سِفراً عظيماً في السياسة جعل عنوانه **محاورة بين معلم وتلميذ حول سلطة الامبراطور والبابا** . وقد اغتنم الرياضي والفلكي هنريخ الهاينبوخي فرصة الانشقاق الكبير ليحرر مقالات عديدة في شروط الصلح في الكنيسة ، كتبها كلها بعد ١٣٧٨ ؛ ولكن للمؤلف نفسه كتابات اقتصادية وسياسية . وفي القرن الخامس عشر سيهبّ الكاردينال بطرس الآيي ليؤيد في مجمع كونِستانتز حزب دعاة التوفيق ، بينما سينضوي نيقولاوس الكوزي ، في مجمع بال ، تحت لواء الحزب البابوي وسيشارك ، بعد تعيينه كاردينالاً ، مشاركة بعيدة الاثر في جميع الشؤون الكهنوتية في عصره ، وفي مقدمتها الاصلاح الداخلي لوضع رجال الاكليروس في المانيا ، والتفاوض مع الهوسيين[٩] والشرقيين ، وإصلاح الادارة البابوية في روما وادارة الولايات البابوية .

---

(٩) انصار يان هوس،المصلح الديني التشيكي (١٣٦٩ ـ ١٤١٥)وعميد جامعة براغ،الذي حرم في سنة ١٤١٢ واحرق حياً بقرار من مجمع كونستانتز . «م» .

(٣)
بدايات الاسمية

امامنا اذن ، في القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، الى جانب الروحيين والمتصوفين الذين سنعود الى لقائهم ثانية ، سلسلة من أهل الجدل والمنطق من ذوي العقل الرصين الرزين ، ممن فقدوا تلك الحماسة الدينية التي كانت تعمر أفئدة أجيال الحملات الصليبية الكبرى ، واكتسبوا في معترك الدبلوماسية المعقدة التي كان يستلزمها في ذلك العصر أي أمر مهما هان تلك العقلية الصافية والايجابية التي تسم مذهبهم بميسمها . إن اسمية ذلك العصر أبعد الاشياء عن أن تكون حلاً جزئياً لمسألة خاصة هي مسألة الكليات ؛ وانما هي روح جديد اخذته الريبة في تلك الماهيات الميتافيزيقية التي اعتقد المشاؤون والافلاطونيون انهم اكتشفوها ، وتمسك قدر المستطاع بالتجربة لا يبغي ان يفارق ميدانها ، وعدَّ حقائق الايمان ، بدون أن يرفضها ، متنافرة عموماً ومستعصية على العقل .

ان الدومينيكاني دوران دي سان بورسان ، أسقف مو(٩) ، المتوفى سنة ١٣٣٤ ، لا يقبل بسلطة أي أستاذ أو فقيه «مهما يكن من أمر شهرته ومقامه » . ومع أنه لا يعتنق هو نفسه مذهباً اسمياً حقيقياً ، فإنه يرفض وساطة «الصور» الحسية والمعقولة ويجنح الى نزع الصفة الجوهرية عن العقل الفعال . فالكلي لا يولد في نظره في الذهن إلا من خلال كيفية معينة في النظر الى الصورة الحسية لا تأخذ بعين الاعتبار سماتها الفردية ؛ والكلي غير سابق في الوجود على هذا النظر ، وهو يختلف عن الفرد اختلاف اللامتعين عن المتعين . مشكلة كاذبة بالتالي هي مشكلة التفريد التي تفترض أن النوع يوجد قبل الفرد ، وذلك ما دمنا نتساءل عما يفرِّده ؛ والحال أنه لا وجود لغير الفردي ، وهو الموضوع الاول لمعرفتنا .

---

(٩) مو : بلدة فرنسية تقع على نهر المارن .

«م» .

كذلك فإن الفرنسيسكاني بطرس اوريول ، الذي علّم اللاهوت في باريس سنة ١٣١٨ وتوفي في أفينيـون سنة ١٣٢٢ في بلاط البابا يوحنا الثاني والعشرين - وكان من محمييه - أكد في شرحه لكتاب **الأحكام** أنه «إن معرفة الموجود الفردي والمخصوص أنبل من معرفته بكيفية مجردة وكلية»(١٠) . وقد نقتدر على فهم هذه الصيغة فهماً افضل اذا تتبعنا تحليل المعرفة على نحو ما يحاوله بطرس اوريول : فالأشياء تحدث في العقل «انطباعات » يمكن أن تتباين قوة ووضوحاً ؛ ويحدث من جراء ذلك في العقل «ظاهر » يسميه بطرس اوريول ايضاً موجوداً قصدياً ESSE INTENTIONALE ، وانعكاساً FORMA SPECULARIS ، ومفهوماً او تصوراً ، وظاهراً موضوعياً ، وجميعها ألفاظ مترادفة تسمي لا الوسيط الذي من خلاله تعرف النفس الشيء ، نظير **صور** SPECIES التوماوية ، بل الموضوع الخاص للمعرفة ؛ بل لنضف الى ذلك ان هذا الظاهر لم يكن عند بطرس اوريول صورة ذهنية للشيء لها وجود متمايز عما تمثله ؛ وانما هو الشيء ذاته ، «ماثلاً » في الذهن ، ولكن من خلال ما هو منظور فيه فعلياً من قبل الذهن . وعلى هذا الأساس يقال إن هناك معرفة بالجنس ، عندما يكون «التصور» بعيداً كل البعد عن الاتسام بالكمال والتميز ، ومعرفة بالنوع عندما ينحو هذا التصور الى قدر اكبر من الكمال والتميز . تقدم المعرفة يمضي إذن من الكلي الى المفرد ،مما يعني : من المبهم الى الواضح والمتميز .

(٤)
غليوم الاوكامي

ان أعظم الاسميين قاطبة ، ذاك الذي استخلص من النظرية نتائجها كافة ، هو الفرنسيسكاني الانكليزي غليوم الاوكامي الذي كان من

---

(١٠) م ١ ، ٨١٦ ب .

طلبة اوكسفورد (ولد بين ١٢٨٠ و١٢٩٠ ، وتوفي في ١٣٤٩ او ١٣٥٠) . لم يصل الى درجة الاستاذ ، وبقي مجرد مبتدىء INCEPTOR . وبضرب من التلاعب بمعنى هذا اللفظ ، سمي الموجه الموقر VENE-RABILIS INCEPTOR للاسمية، وأمير الاسميين او حامل لوائهم ANTESIGNANUS ، كما سمي انصاره بغير ما تمييز بالاسميين NOMINALES أو الحديين أو المعنويين .

ليست حجج غليوم الاوكامي في الاعتراض على وجود الكليات بالجديدة : فهي عينها التي كانت استخدمت على نطاق واسع في القرنين الحادي عشر والثاني عشر والتي ترجع في أصولها ، وعبر بويثيوس ، الى مناقشة ارسطو لمثُل افلاطون : فبما أن الكلي يفترض فيه أنه موجود في ذاته ، فمعنى ذلك أنه فرد ، وهذا تناقض ؛ ومن جهة أخرى ، إن وضع الكلي لتفسير الجزئي ليس تفسيراً للموجودات بل مضاعفة لها (تطبيق المبدأ الاقتصادي الشهير الذي كان اعتمده من قبل بطرس اوريول والذي يصوغه غليوم على النحو التالي : **لا يجوز وضع التعدد بدون ضرورة** NUNQUAM PONENDA EST PLURALITAS SINE NECESSITATE) : اخيراً ، فإن وضع الكلي في الجزئيات ، حيث سيتولى الذهن استنباطه بالتجريد ، انما معناه ايضاً تفريده .

على أن غليوم الاوكامي لا يضع الكليات - وهو يثبت بذلك أمانته لبويثيوس ولجميع الشراح القدامى لكتاب **المقولات** - لا في الالفاظ نفسها ولا في الاشياء ، وانما إما في دلالات اللفظة INTENTIO ANIMAE ، CONCEPTUS ANIMAE، PASSIO ANIMAE ، وإما في الالفاظ من حيث انها تشير الى شيء : وهي بالمعنى الثاني اصطلاحية ، وذلك ما دامت الالفاظ من حدس بشري ؛ ولكنها بالمعنى الاول كليات طبيعية UNIVER-SALIA NATURALIA .

ان غليوم الاوكامي ، باعتباره الكليات اشارات أو دلالات ، قد تخطى ، صنيع ابيلار من قبل ، مسألة طبيعة الكليات الى مسألة

استعمالها في المعرفة ؛ وقوام هذا الاستعمال ، الذي منه تستمد وجودها كله ، أن تنوب في العبارة مناب الاشياء التي تدل عليها SUPPONERE PRO IPSIS REBUS : فليست الكليات وهماً أو خيالاً كاذباً ، وانما هي صور ذهنية تمثل بغير ما تمييز أي شيء من الأشياء الجزئية المتضمنة في ماصدقها، ومن الممكن أن تسد مسدها مثلما تسد الاشارة مسد الشيء المشار اليه . وكل ما هنالك أنه لا يجوز أبداً أن تغيب عن أنظارنا هذه الإحالة الى الاشياء ؛ بل ينبغي ان نتذكر ان الكلي هو مجرد محمول يصدق على أشياء عدة ، وأنه ليس بالتالي شيئاً بمقتضى المسلمة القائلة : الشيء لا يكون محمولاً للشيء RES DE RE NON PRAEDICATUR .

المعرفة الاولية هي إذن في نظر غليوم حدس بالجزئيات ، « فعل إدراكي » يتضمن دوماً ، نظير التصور المحيط الرواقي ، حكم وجود ؛ وهذا الحدس إما خارجي ، وعندئذ يبلغ الى المحسوسات ، وإما داخلي ، وعندئذ « يعرف عقلنا بوجه الخصوص وحدسياً بعض المعقولات التي لا تقع البتة تحت الحواس ، مثل فعل التعقل وفعل الارادة والفرح والحزن وأشياء من هذا القبيل يمكن للانسان ان يتحقق بالتجربة من أنها موجودة فيه »[11] . التضاد بين المحسوس والمعقول يبقى قائماً إذن في نظر هذا الاسمي ؛ ولكن هذا التضاد لا يعود هو عينه التضاد بين العيني والمجرد ، ولا هو التضاد بين معطيات الحواس والماهيات الميتافيزيقية التي هي بمثابة الأصل أو النموذج لهذه المعطيات ؛ وانما هو التضاد بين تجربتين : التجربة الخارجة والتجربة الباطنة . ويترتب على ذلك أن هذا التضاد لا يعود يقدم أي دافع لتكملة معطيات التجربة بماهية ميتافيزيقية توجب ان يكون مرجعها اليها ؛ وهكذا فإننا نجهل جهلاً مطبقاً عن طريق العقل والتجربة هل نفسنا صورة لامادية وغير قابلة للفساد ، وهل يستلزم فعل التعقل صورة كهذه ، وهل النفس المتعقلة على هذا النحو هي صورة

(١١) في الأحكام ، المقدمة ، المسألة ١ .

الجسم[١٢] . بل على العكس من ذلك ، فالمقابلة بين الحساسية والعقل كانت قمينة فيما يبدو بأن تحمل اوكام ، خلافاً للقديس توما ، ونظيرما فعل أرسطو ، على فصل العقل عن النفس الحسية ، وعلى إضافة صورة ثالثة اليهما ، هي صورة الجسمانية FORMA CORPOREITATIS . كذلك فإن الله وصفاته ليسوا بمعروفين لنا اكثر؛فبما ان الله غير معروف لنا بالحدس،فإننا نبذل قصارانا لتكوين فكرة عنه؛ولكن ليس بفكرة كهذه، مركبة من قسمات مأخوذة من موضوعات تجربتنا ، سنتمكن ، كما كان شاء القديس أنسلم ، من الوصول الى وجوده ؛ ولن نصل ايضاً الى هذا الوجود ، كما كان شاء القديس توما ، بالتقدم من المعلولات الى العلة ؛ فمبدأ البرهان التالي: « كل ما هو محرَّك انما هو محرَّك بشيء آخر » ليس بحد ذاته بديهياً ولا مبرهناً عليه (وسنرى عما قليل كيف طعن فيه الاوكاميون) ؛ اما المبدأ الآخر ، الذي ينص على وجوب التوقف في عملية تتبع سلسلة العلل عند علة أولى ، فهو راجح ، ولكن لا سبيل الى إثباته بحصر المعنى . فبديهي والحالة هذه أن تكون وحدانية الله ولاتناهيه وتثليث اقانيمه عقائد ايمانية خالصة .

ان إيماناً يتم تصوره على هذا النحو مفضٍ لا محالة الى استنتاجات اكثر جذرية بكثير من تلك التي انتهت اليها السكوتية : فالوصايا العشر كلها أفعال محض لإرادة الله ، وطاعتنا لها واجبة لا لسبب آخر غير هذه الارادة عينها . « إن الله ليس ملزماً بأي فعل ؛ فهو اذن ما هو حق فعله » .

---

(١٢) مسائل متفرقة ، ك ١ ، المسألة ١٠ .

(٥)
الاسميون الباريسيون في القرن الرابع عشر : نقد المشائية

حُظرت نظريات اوكام في كلية الفنون بجامعة باريس في عامي ١٣٣٩ و١٣٤٠ : وبعد تصرم قرن ونيف صدرت عن لويس الحادي عشر إرادة ملكية ، في عام ١٤٧٣ ، بتحظير الاوكامية من جديد ، وصار لزاماً على الاساتذة ان يتعهدوا ، بحلف اليمين ، بتعليم مذهب الواقعية . وبين هذين التاريخين ، وفيما كان العلم الاوكسفوردي يضرب الى الافول ، قامت في جامعة باريس تلك الحركة الاسمية ، العظيمة الاهمية بالنسبة الى تاريخ العلوم والفلسفة ، التي كان ب . دوهيم أول من تعمق في دراستها وزانها بحق وزنها . وقد رأى البابا كليمنضوس السادس بعين القلق ، في عام ١٣٤٦ ، الاساتذة في الفنون ييممون شطر تلك « المذاهب السفسطائية »[١٢] . وقد رأينا من قبل أنه أدان في السنة التالية قضايا السيتوي يوحنا الميريكوري الذي كان أعلن أن الله هو العلة الوحيدة وأن كراهية القريب ليست من المعاصي إلا لأن الله نهى عنها .

في عام ١٣٤٦ آدان قضايا فقيه آخر ، هو الاستاذ في الفنون نيقولاوس الاوترکوري الذي لم يجد مناصاً من آن يجحدها علناً وجهاراً في السنة التالية امام هيئة الجامعة . طبيعيات ذرية يرتد فيها كل تغير الى حركة مكانية ، وعالم لا علة فاعلية فيه غير الله ومنفية عنه كل علية طبيعية . تلكم هي صورة الكون البسيطة التي اقترحها نيقولاوس لتنوب مناب علم الطبيعة وما بعد الطبيعة الارسطوطاليسيين اللذين لا يتضمنان في رأيه آي قضية يقينية واللذين يتحتم بالتالي الانصراف عنهما

---

(١٢) دستور جامعة باريس ، ك ٢ ، ف ١ ، ص ٥٨٨ .

والاستعاضة عنهما بدراسة كتابيه هو في الاخلاق وفي السياسة .

وسيقيم نيقولاوس البرهان على هذا الإنكار بانتقاده المفهومين الاكبرين اللذين تعتمدهما الطبيعيات وما بعد الطبيعة ، أي مفهوم العلية ومفهوم الجوهر . وخطة هذه الانتقادات ، التي قورنت بانتقادات هيوم ، وان تكن أقرب في الواقع وعلى الاخص الى حجج سكستوس امبيريقوس على العلل - وكان كتاب **الاوصاف** لهذا الاخير قد بات معروفاً منذ ان ترجمه غليوم الموربكي - نقول : ان خطة هذه الانتقادات هي تطبيق مبدأ عدم التناقض ، كما يُعتمد في ما بعد الطبيعة ، كمعيار للحقيقة . ومن ثم سيسهل عليه أن يثبت أنه « من معرفتنا بأن الشيء موجود لا يمكن ان نستدل ببداهة (وهي بداهة قابلة للارجاع الى المبدأ الأول او الى يقين المبدأ الاول) أن شيئاً آخر موجود » . فان اقترب اللهب من مشاقة الكتان ، فليس لنا ان نستنتج ببداهة ان المشاقة ستحترق . وانما يسعني فقط ان أستنتج احتمالياً من كون يدي تسخن اذا قربتها من النار أنها ستسخن اذا تكرر الشرط نفسه . ولقد كان نقد كهذا بمثابة انهيار للطبيعيات المشائية التي كانت تعد رابطة العلية مضارعة لرابطة الهوية (نظراً الى أن كل علية هي مبدئياً تولد الشبيه من شبيهه) والتي كانت تضمن بالتالي وحدة الصيرورة ووحدة العالم ، ومن ثم التوحيد ، على حين ان الصيرورة تؤول لدى نيقولاوس الى تعاقب من آناء بغير رابط .

عين هذا النقد وُجه الى مفهوم الجوهر : فالجوهر الذي يضعه ارسطو ذاتاً للظواهر التي تعطيها الحواس لا يُعرف لا بالحدس (وإلا لكان عرفه الجميع) ، ولا بالاستدلال ، لأن الظواهر شيء والجوهر شيء آخر ، ولأنه لا يجوز الخلوص من شيء الى شيء آخر . يلزم عن ذلك « أنني لست متيقناً ببداهة إلا من موضوعات OBJECTIS حواسي وإلا من أفعالي » . ولقد كان في جملة الإحالات IMPOSSIBILIA التي ابتغى سيجر البراباني ان يقيم البرهان عليها بضرب من المغالطة المنطقية القضية التالية : « إن كل ما يظهر لنا ليس إلا ضغثاً وخيالاً ، بحيث يعز علينا أن

نتيقن من وجود أي شيء »[١٤] . وكان سيجر يستند الى الحجة التالية : ليست الحواس هي التي تعطينا الظواهر ، وانما ملكة أخرى هي التي يتأتى لها وحدها ان تبت فيما اذا كانت هذه الظواهر حقيقية . وما زاد نيقولاوس على أن استكمل الحجة ببيانه ان مبدأ عدم التناقض لا يمكن أن يُعتمد في الانتقال من الظواهر الى الوجود الحق . وقد انتقد كذلك فكرة قوى النفس ، بتوكيده أنه لا يحق لنا ان نستنتج من فعل الارادة وجود الارادة .

(٦)
الاسميون الباريسيون وعلم القوى الارسطوطاليسي

هوذا عالم ارسطو اذن وقد مزقت أوصاله تمزيقاً : ولكن يبقى ، بعد ، تهديم الأس الذي يقوم عليه مذهبه ، أعني علم القوى . فمبدأ هذا العلم كان ، كما نذكر : « كل ما هو محرَّك محرَّك بشيء آخر » ؛ وينبغي أن نفهم هذا المبدأ بمعنى ان الحركة ، لا في آنها الابتدائي فحسب ، بل في كل آن من آنائها المتعاقبة ، تحدث عن محرِّك يحتوي بالفعل على ما هو رهن التحقيق في المتحرك . ومن هنا كانت تانك النظريتان الغريبتان اللتان عرضناهما آنفاً : نظرية حركة المقذوفات التي لا يمكن لها ان تتواصل إلا بدفع متجدد باستمرار ، ونظرية حركة الافلاك التي ما هي بممكنة إلا بفعل عقول محرِّكة أزلية الوجود . والحال أن نظرية العقول المحرِّكة للافلاك هذه قد ربطها العرب وفلاسفة القرن الثالث عشر بتصور لاهوتي للكون كانت تقدم له سنداً لا غنى عنه إطلاقاً : فالهرم الملائكي كما شاده دونيسيوس الاريوباجي كان يتحقق في تلك العقول المفارقة التي أطال

(١٤) ماندونيه ، م٢ ، ص ٧٧ .

الفلاسفة النظر في طبيعتها وأفاضوا . ولنضف ان هذا المبدأ الدينامي كان هو الركيزة التي نهضت عليها التوماوية ، لأنه كان المقدمة الكبرى لدليلها الأول على وجود الله .

واضحة للعيان إذن ما قوة المصالح التي كانت ترتبط بهذا المبدأ ؛ والحال أنه هو الذي هاجمه الاسميون الباريسيون (وبعض السكوتيين) ، فأوسعوا بذلك مجالاً أمام تطور الطبيعيات الحديثة ، حينما استغنوا عن ميتولوجيا العقول المحرِّكة بإوالة سماوية تماثل في مبادئها مبادىء الاوالة الارضية ، وقطعوا في الوقت نفسه رابط الاتصالية الذي كان علم القوى القديم لا يزال يقيمه بين النظرية الفيزيقية في الاشياء والبنية الميتافيزيقية للكون .

أول هؤلاء الاسميين يوحنا بوريدان ، الذي ولد في بيثون نحو عام ١٣٠٠ وصار عميداً لجامعة باريس نحو عام ١٣٤٨ وتوفي بعيد عام ١٣٥٨ . تأثر بالشارح البيزنطي يوحنا فيليبون ، فأخذ عنه مفهوم القوة الدافعة IMPECTUS وتوسع فيه وأوضحه . وهذه القوة الدافعة ينبغي أن تُفهم على أنها نقيض مبدأ طبيعيات ارسطو بالذات . وفكرتها مقتبسة من حركة المقذوفات التي كانت بمثابة نقطة التصالب لطبيعيات أرسطو : فحينما نرمي حجراً في الفضاء ، فإن المحرِّك يعطي المتحرك قوة معينة يقتدر معها على مواصلة تحركه من تلقاء نفسه في الاتجاه ذاته ؛ هذه القوة الدافعة IMPECTUS تكون أقوى كلما كانت السرعة التي يُحرَّك بها الحجر اكبر ؛ ولولا ان مقاومة الهواء والثقل تضعف الحركة لاستمرت هذه الى غير نهاية . لكننا اذا ما افترضنا ظروفاً لا يحدث فيها هذا الإضعاف ، فإن الحركة في هذه الحال لن تتوقف . وتلكم هي ، على ما يمكن أن نتخيل ، حال الافلاك ؛ فالله بث في الافلاك ، في بدء الاشياء ، حركة منتظمة ومتشاكلة تتواصل بغير نهاية : وهذه دعوى تبطل جدوى العقول المحرِّكة بل كل مدد خاص من الله ، وتماثِل حركة الافلاك بحركة المقذوفات ، وتستبق بنوع ما مبدأ القصور الذاتي ، وتنزع بالتالي الى خفض قيمة

نظرية المواضع الطبيعية ، ومعها ، كما سنرى عما قليل ، نظرية تناهي العالم ومركزية الارض للكون . بيد أن هذا المبدأ لم يكشف دفعة واحدة عن كل غنى نتائجه ، وقد طبقه بوريدان نفسه تطبيقاً غير صحيح حينما اعتبر الحركة الدائرية والمتشاكلة لجرم من الاجرام السماوية قابلة لأن تتواصل على وجه مماثل للحركة المستقيمة ، أو حتى على وجه أمثل ، من جراء الدفعة الاولى .

في الخطأ عينه وقع البرتوس الساكسي ، عميد جامعة باريس سنة ١٣٥٣ ، والمتوفى اسقفاً عن هلبرشتاد سنة ١٣٩٠ . لكنه تقدم في الوقت نفسه بفرضية وضعت وضعاً جديداً كل الجدة مشكلة الاوالة السماوية : « الارض تتحرك والسماء ساكنة » . وبالفعل ،ان سكون الارض لم يعد له منذئذ ،كما لدى ارسطو ، من سبب فيزيقي ، وأمسى بيت القصيد معرفة ما اذا كانت الفرضية الجديدة « ستنقذ الظاهرات » . وعلى هذا النحو دبت الحياة من جديد في الرؤية الفيثاغورية القديمة لسكونية الافلاك ، وهي رؤية لم تغب قط عن علم العصر الوسيط ، وذلك ما دام بعض الشراح وجدها في محاورة **تيماوس** لأفلاطون ، وما دام سكوت اريجينا وألبرتوس الاكبر قد أتيا بذكرها ، وما دام السكوتي فرانسوا الميروني أعطاها نحو عام ١٣٢٠ الافضلية ، مع اهتدائه هذه المرة الى مفاهيم الإوالة العامة القمينة بأن تخلع عليها ملء معناها . ومن جهة اخرى، وبالروح نفسها ، شرع ألبرتوس الساكسي بأبحاث في الثقل ، بمعزل عن أية فرضية في المواضع الطبيعية ؛ وقد حاول أن يقدم ايضاً تعريفاً ، كان لا يزال يتسم بعدم الدقة ، للعلاقات بين السرعة والزمان والمكان الذي تجتازه الاجسام في سقوطها .

كان نيقولاوس الاورسمي ، الذي دَرّس اللاهوت في باريس سنة ١٣٤٨ وتوفي أسقفاً على ليزيو سنة ١٣٨٢ ، واحداً من اولئك الذين أذاعوا الإوالة السماوية الجديدة . ففي شرح **كتاب في السماء وكتاب في العالم** (الذي وضعه باللغة العامية مع بضعة مؤلفات أخرى له) ، أوضح أنه ما

من تجربة وما من سبب يبرهنان على حركة السماء وأشار الى « كثرة من أسباب وجيهة تحمل على الاعتقاد بأن الارض محرَّكة بحركة يومية بينما السماء لا » ؛وهو ما بدا له اكثر تمشياً مع الاسبقية الميتافيزيقية للسكون على الحركة (علامة النقص) . ونيقولاوس الاورسمي هذا هو الذي توصل ، قبل ديكارت ،الى اكتشاف كيفية استعمال الإحداثيات الهندسية ، وطمح الى قياس « فيض » الحرارة : وهو الذي اهتدى ، قبل غليليو ، الى التعريف الصحيح للمكان الذي يجتازه الجسم في حركة سقوطه المتسارعة بانتظام . وقد وجدت هذه الافكار من يروج لها في شخص مارسيلوس الإنغمي المتوفى سنة ١٣٩٦ وهنريخ الهايتبوخي الذي تولى عمادة جامعة فيينا سنة ١٣٩٢ وتوفي سنة ١٣٩٧ ، والذي لا تزال كتاباته في الفلكيات والطبيعيات غير منشورة .

على ان الروح الاوكامي تابع مسيرته مع الكاردينال بطرس الآيي، الذي ولد سنة ١٣٥٠ وصار مديراً لجامعة باريس سنة ١٣٨٩ وتوفي سنة ١٤٢٠ سفيراً للبابا في افينيون . فانطلاقاً من مبدأ القدرة المطلقة الالهية POTENTIA ABSOLUTA قال باستحالة البرهان على وجود العالم الخارجي ، لأنه« حتى ولو باد كل شيء محسوس خارجي ، فإن الله لقادر على أن يبقي في أنفسنا على الاحاسيس نفسها » . ووجود الله لا يحتمل البرهان إلا بأدلة احتمالية ، وما« نظام » العالم ـ المرتبط بالقدرة المعيَّنة POTENTIA DETERMINATA ـ في خاتمة التحليل سوى« عادة من عادات الطبيعة » . وقد ذاد بطرس الآيي في مضمار الاخلاق عن إرادية اوكام ، وخاصم رجال القانون الذين أرادوا ان يخضعوا القرارات الالهية لقانون طبيعي LEX NATURAE مزعوم .

(٧)
الاوكامية والسكوتية والتوماوية

ان تاريخ جامعات القرن الرابع عشر هو على وجه الخصوص تاريخ صراع القدامى والمحدثين . وقد انتشرت الاوكامية بصفة خاصة في المانيا

حيث وجدت لها مبسِّطاً عادم الاصالة وانما أمين في شخص جبرائيل بييل الذي علَّم سنة ١٤٨٤ في جامعة توبنجن وتوفي سنة ١٤٩٥ : والجبرائيليون من تلاميذ بييل ، من امثال شتاوبتز ، هم الذين هدوا لوثر ، في دير الاوغسطينيين ، الى ذلك اللاهوت الاسمي الذي يتخذ فيه الله وجه يهوه الغضوب وذي النزوات ولا يعود ذلك الإله الذي يخضع إرادته لقانون النظام والخير الذي ابتدعه عقله .

وقد بقي القدامى ANTIQUI ممثَّلين بلا ريب في الجامعات ، ولكن ممثِّليهم كانوا من الشراح في المقام الأول : يوحنا كابرولاوس (١٣٨٠ ـ ١٤٤٤) في باريس وتولوز : أنطونينوس (١٣٨٩ ـ ١٤٥٩) في فلورنسا : وفي كولونيا ، بوجه خاص ، بقيت جامعة ألبرتية ـ توماوية تخرج منها دونيسيوس الكرتوزي (١٤٠٢ ـ ١٤٧١) . وفي مستهل القرن السادس عشر تنطع كل من قايطانوس ، من ١٥٠٢ إلى ١٥٢٢ ، وفرانسوا سلفستروس الفيراري ، في ١٥١٦ ، الأول لشرح **الخلاصة اللاهوتية** والثاني لشرح **الخلاصة في الرد على الأمم** . وكان فرنسيسكاني من النصف الأول من القرن الرابع عشر ، وهو يوحنا الريباوي، قد انغمس في تمييزات دقيقة ولطيفة بين **اللامحدود** و **اللامتناهي** . وقد استنبط واحد من تلاميذه ، وهو لويس البادوفي ، من تعليمه قضايا في التغير والجواز في إرادة الله ، فكان مصيرها الادانة في باريس سنة ١٣٦٢ .

(٨)
الصوفية الالمانية في القرن الرابع عشر : ايكارت

في قبالة الحركة الاسمية التي انتهينا من تحليلها نشطت في الحقبة نفسها الحركة الصوفية ، ولاسيما في المانيا . وكان جرسون عرَّف في

اواخر القرن الرابع عشر الالهيات الصوفية بأنها « الفهم الواضح واللاذّ للاشياء التي يؤمن بها الانسان وفق الانجيل »[١٥] . وعلم اللاهوت هذا « ينبغي أن يتم اكتسابه بالتوبة اكثر منه بالاستقصاء البشري » ، وبوسع المرء أن يتساءل عما « إذا لم تكن معرفة الله بطريق الشعور بالتوبة خيراً من معرفته بطريق العقل الذي يبحث » . ونلمس لدى هذا الصوفي الفرنسي ، صديق بطرس الآيي ، تأثير الفكتوريين الذين كانت الصوفية عندهم ، وفي المقام الأول ، طريقة في التأمل مرتبطة بالتقدم في مدارج الروحانية . فاللاهوت المدرسي يثبت ويبرهن ، ويتأدى إلى مذهب من أفكار حسنة التصنيف ؛ أما اللاهوت الصوفي فيعاين ويستمتع ، ويتأدى إلى اتحاد يند عن الوصف بالله .

ان الوسط والشروط التي تطورت فيها الصوفية في المانيا ، والاشكال الادبية التي تلبستها ، هذا كله يميزها عميق التمييز عن فلسفة الجامعات . فهي لا تحتمل فصلاً عن الحياة النسكية ، مع كل ما يستتبعه التنظيم الرهباني من تمرس بالتأمل الروحي ، وعن المواعظ باللغة العامية التي تخاطب العاطفة قبل العقل ، وأخيراً عن حركة فكرية عامة وصل مدها حتى إلى سواد الشعب وتمثلت بوجه خاص بالعقيدة الالفية[١٦] التي طالعتنا أمثلة كثيرة منها في القرن الثاني عشر ؛ وقد أفضت هذه العقيدة في القرن الرابع عشر إلى ظهور كثرة خارقة للمألوف من النبيين والنبيات ممن أنذروا بأن دولة الزمان قد دالت وبأن المسيح الدجال سيظهر في وقت

---

(١٥) **الرد على الفضول الباطل** ، طبعة دولان ، ١٧٠٦ ، م ١ ، ص ١٠٦ . ومن المؤكد أن الصبغة الخاصة للصوفية الجرسونية ، التي تقرِّب مدير جامعة باريس من القديس بونافنتورا والقديس برنار اكثر مما تقرّبه من الاريوباجي واريجينا ، لا تنطوي على شيء من السمات النوعية التي نلتقيها لدى الصوفيين الالمان (انظر أ . كومب : **يوحنا جرسون** JEAN GERSON ، ١٩٤٠ ، ص ٤٦٩) .

(١٦) الالفية : في الاصل بدعة مسيحية تقول إن المسيح سيعاود ظهوره على الارض ليحكم الف سنة وبعدها يقوم الموتى . ثم صارت الالفية مرادفاً لأي عهد ذهبي . «م» .

قريب . والصوفية[١٧] ، حتى حينما تكون مذهبية ، تحتفظ بالعديد من هذه السمات التي تعقد وشائجها بالشعب ؛ وقد كان المتصوفة الالمان في القرن الرابع عشر يؤثرون الكتابة باللغة العامية ؛ وكانوا يعرضون أفكارهم إثباتياً وبالصور العيانية ؛ وكان هدفهم الدائم ، كما يقول ايكارت الذي كان أكثرهم ميلاً إلى النظر الخالص ، استياق النفس إلى الانفصال عن نفسها وإلى التشكل في الله ، والى الاقتناع بنبلها وبنقاوة الطبيعة الالهية[١٨] .

ليس بغير هذه اللغة ينطق افلوطين ، الذي كان فكر ايكارت يمت إليه بعروة وثقى ، بدون أن يتبع له مع ذلك تبعية مباشرة ؛ فالدومينيكاني يوحنا ايكارت ، المولود سنة ١٢٦٠ ، كان في جامعة باريس سنة ١٣٠٠ ؛ ولكنه من ١٣٠٤ وحتى وفاته في عام ١٣٢٧ ، خلا فترة قضاها في باريس سنة ١٣١١ ، أقام في ستراسبورغ وكولونيا حيث أصاب شهرة عريضة ، يدرِّس ويعظ ويزور ويفتش أديرة الدومينيكانيين ؛ بيد أن نجمه مال إلى الافول في السنتين الاخيرتين من حياته بسبب الهجمات التي شنها عليه الفرنسيسكانيون الذين استصدروا في آفينيون ، في عام ١٣٢٩ ، حكماً بإدانة ثمان وعشرين من قضاياه .

سيكون من العسير علينا إذن أن نفهم كيف انتهى الحال بهذا الأستاذ في اللاهوت ، الذي كان على طريقته رجلاً عملياً ، إلى تأملات في الميتافيزيقا ، لا يجانب الصواب من يرجع إليها أصل الفلسفة الالمانية ، إذا لم نبين أولاً كيف كان يتصور الحياة المسيحية . فقد كان معوله الأول ، فيما يظهر ، مذهب متكامل في التأويل الروحي للتعاليم الانجيلية وللقواعد النسكية النابعة منها : الفقر ، العفة ، الطاعة ، المحبة ، الصلاة ؛ وكان ايكارت يؤول جميع هذه القواعد ، الهادفة إلى صرف الانسان عن نفسه

---

(١٧) باستور : **تاريخ البابوات** HISTOIRE DES PAPES ، م ١ ، ص ١٦٦ ، نقلاً عن فان ستينبرغ : **الكاردينال نيقولاوس الكوزي** ، ص ٢٣ ، ليل ١٩٢٠ .

(١٨) طبعة بفايفر ، ص ١٩١ ؛ قارن مع افلوطين : **التاسوعات** ، ت ٤ ، ف ٣ ، ١ .

وعن العالم ليتدانى من الله ، تأويلاً روحياً خالصاً : فالفقر هو حال الانسان الذي لا يريد شيئاً والذي لا يملك شيئاً ملكاً خاصاً ؛ والفقير الحق ، المتجرد تمام التجرد عن ذاته وعن المخلوقات طراً ، لا يعود مالكاً حتى لإرادة إتمام إرادة الله : فحاله حال من السلبية التامة ، يدع فيها لله أن يتمم فيه صنيعه ، وهو على أتم استعداد لتحمل عذابات جهنم كما للمشاركة في مباهج المعاينة الالهية . كذلك فإن الحب ، الذي لا يحتمل فصلاً عن العقل مثلما لا يحتمل **الروح القدس** افتراقاً عن **الكلمة** ، اتحاد كامل لا يكمن هدفه إلا في ذاته ' وطبقاً لسمة دائمة من سمات الصوفية فإن المقصود بالحب ليس الايروس ERÔS ، الموسوم دوماً بالنقص ، كما يصفه أفلاطون ، وإنما الامتلاء الذي هو والله شيء واحد ؛ ومن ثم فإن فعل النفس العاشقة لا يعود موسوماً بميسم النقص ، ولا مسترقاً لأية غاية ؛ والحب والافعال التي يوحي بها ليست بالتالي مكتسبات للنفس ، وإنما هي وجود النفس بالذات (كما يقول ايكارت أخذاً عن أفلوطين) ؛ إنه تلك الوحدة العميقة التي تنصهر فيها ، في اتحاد لا تفصم عراه ، جميع الفضائل التي يغدو في المستطاع مذاك قصاعداً إنجازها بلا مجهود ، وحتى بدون إرادة ولا وعي ، والتي لا يكون فيها من درجات ' فالحسنات والصَدَقات والصيام عادمة القيمة ما لم تؤخذ في الاعتبار الارادة التي تصدر عنها : فالارادة ، اللامكترثة بأي نجاح خارجي ، والمتعالية من هنا بالذات على كل الظروف ، على الزمان والمكان ، والتي لا يمكن أبداً بالتالي أن يحول دونها حائل ، هي الفعل الحقيقي ، الفعل الباطن الذي به وحده يكون الاقتراب من الله . كذلك فإن الصلاة الحقة ليست هي الصلاة الخارجية ، القاصرة على هدف محدد ومؤقت ، وإنما هي الاستسلام الدائم لإرادة الله .

هنا تعاود الظهور بمنتهى القوة طريقة في فهم الحياة الداخلية ما وجدت قط ، بعد أفلوطين ، صيغة بمثل هذا الوضوح والتمام : فأن يكون هدف الحياة الروحية هو الحب ، وأن يلتئم شمل جميع الفضائل في فضيلة

واحدة ، وأن يكون بلوغ الحرية التامة بردّ النفس إلى جوهرها وبإعتاقها من إسار الاحوال التي يكون فيها نشاطها محدوداً ومعيناً ، فذلك هو المأثور الافلوطيني الذي رأيناه مراراً وتكراراً يتصادم مع مأثور آخر يذهب إلى أن الفضيلة ليست انطواء على الذات ورجوعاً إلى الذات ، بل قِنْية إرادية منوطة بالاتصالات المتعددة والمتكررة بالوسطين الخارجي والاجتماعي . على أنه مما تجدر ملاحظته أن مذهب ايكارت ، شيمته في ذلك شيمة الافلوطينية ، لا يتأدى إلى ذلك الاستنكاف عن النشاط الخارجي الذي سمي في القرن السابع عشر بالطمأنينية QUIÉTISME . فالانشطة الداخلية للنفس ، تلك التي تتأدى إلى الفعل ، من إرادة وعقل وفهم وحواس خارجية ، لا تلتغي برجوع النفس إلى ذاتها ؛ بل على العكس تُنظم وتُوجَّه . والمشكلة التي طالما حيرت الرواقية تجد هنا حلها : فمتى حاز المرء المبدأ المستقيم صدرت عنه الافعال المستقيمة من تلقاء ذاتها .

هذا التصور للحياة الروحية هو ما يهيمن ايقاعه على اللاهوت والميتافيزيقا عند ايكارت . وهذا الايقاع نعرفه منذ زمن بعيد : الوحدة الاصلية للموجودات ، الانقسام ، العودة إلى الوحدة ؛ وما من رؤية واحدة للعالم ، منذ عهد الرواقيين ، لم يتحدد رسمها العام بهذا الايقاع مهما أصابه من تحريف من جراء شواغل متباينة ؛ فسواء أتصورنا الانتقال من الواحد إلى المختلف انبثاقاً أم خلقاً ، فإن التصور الشامل للاشياء يبقى على الدوام رهين الفكرة القائلة إن نجاز الاشياء عودة إلى الوحدة مع الله ، تأله حقيقي .

أما وجهة نظر ايكارت الخاصة فهي أن هذه العودة إلى الوحدة ستكون مستحيلة ، بل لن يكون لها حتى من معنى ، إذا لم نتصور المخلوقات المتناهية والفردية ، الموضوعة خارج الله ، محبوة بوجود حقيقي ، مثلها في ذلك مثل الوجود الالهي . كل ميتافيزيقا ايكارت تكمن إذن في هذا النفي : « إن الفردية عرض محض ، عدم ؛ احذف هذا العدم ترتد جميع المخلوقات واحدة » . بيت القصيد عنده إذن أن يثبت ان هذا

الاتحاد بالله ، الذي يتمم القدر والمصير ، يكشف لنا في الوقت نفسه عن جوهر الاشياء ؛ وإنما بهذا المعنى يمكن أن توصف صوفية ايكارت بأنها نظرية ؛ فمذهبه في المصير هو في الوقت نفسه مذهب في الوجود .

ان وحدة الله لا تتبدد البتة متى ما فهمنا كل تنوّع الاشياء على أنه **تظاهر** أو **تجلٍ** لوحدة أعمق وأبعد غوراً ؛ فان يكن الكلام يعبر عن فكر داخلي ، فإن هذا الكلام شيء واحد والفكر الذي يعبر عنه ؛ وحسب المختلف ان يتبدى لنا مختلفاً كيما ننفيه حالاً بصفته مختلفاً ، بصفته موجوداً مستقلاً ، وكيما يعود إلى الله الذي عنه انبثق ؛ وعلى هذا فإنني حالما أفهم الاشياء على أنها تجلٍ لله ، أعرف أنها إلى الله راجعة .

هذه الطريقة يطبقها ايكارت على ما هو مختلف في الله ، اي على **الثالوث** ؛ والحق أن كثرة من التصورات الاوغسطينية عن اللاهوت كانت تصلح لهذا التطبيق : أفليس **الابن** هو **الكلمة** أو **العقل** الذي به يفصح **الأب** عن ذاته ؟ أوَليس **الروح القدس** هو رابط الحب الذي يربط **الابن** **بالأب** ؟ ولكن على مثال الثلاثيات التي كانت **مبادىء الالهيات** لأبروقلس ، بترجمة غليوم الموربكي ، تمده بنموذج عنها ، كان ايكارت يتصور أولاً فوق **الثالوث** الالوهة باعتبارها وحدة غير متشاركة ، « طبيعة غير مطبَّعة » ، تبقى نزيلة ذاتها ، بينما يؤلف تحتها الاقانيم الثلاثة « الطبيعة المطبَّعة » ؛ فأولهم ، **الأب** ، يناظر الوحدة المتشاركة عند أبروقلوس ؛ فهو الوحدة المطلقة التي يتوحد فيها المعروف والعارف ؛ أما **الابن** فيعبر عن فكر **الاب** ، بينما **الروح القدس** يوحد بينهما .

ان خلق العالم ، أو فيض الاشياء المخلوقة إلى خارج الله ، لا يختلف اختلافاً بيِّناً في طبيعته عن انبثاق **الابن** عن **الأب** ؛ وآية ذلك أن العالم المخلوق ان هو إلا تعبير عن الله . فلكل شيء في الله وجوده الأزلي ، المتضمَّن في **الكلمة** : والخلق هو ذلك الفعل اللازمني الذي به يبين الله عن نفسه في ابنه . ولهذا لا يستطيع ايكارت ، الذي لا يقبل بعلية إلهية أخرى غير هذه العلية المباطنة ، أن يتصور الوجود الفردي لكل مخلوق ، في زمان

ومكان محددين ، على أنه نتيجة لفعل إيجابي صادر عن الله ؛ بل إنه لمن الخلف القول إن الله خلق في لحظة معينة السماء والأرض ؛ فهذا الوجود المتناهي للاشياء خارج الله ، وهذا الاختلاف الذي يفرِّق بينها ، لا يمكن تصورهما إلا على انهما عدم وانتفاء ؛ وهذا وحده كافٍ ليدل على مدى قوة تأييد ايكارت للنظرية الافلوطينية ـ الاوغسطينية التي تجعل من الشر مجرد انتفاء ونقص ، مرتبطين بذلك التنوع وبذلك الاختلاف .

والحال أنه عن طريق معرفة هذه الوحدة الاصلية للمخلوقات يعود العالم إلى أصله . وليس للنفس من وظائف اخرى غير هذه المعرفة . ولنا بعد ذلك أن نتصور مدى الحماسة التي أبداها ايكارت في تقبله التوكيدات الأرسطوطاليسية القائلة إن «النفس هي بنوع ما كل الأشياء»، وإن الموضوع هو هو الذات في العقل بالفعل ، وكذلك القضية الافلاطونية المحدثة القائلة إن كل أقنوم وكل نفس وكل عقل يحتوي كل منها كل الأشياء على طريقته . ذلكم هو الأساس الحقيقي الذي قامت عليه نظريته في النفس ، وهي نظرية لا يجوز أن تُعد ، نظير ما افترض بعضهم أحياناً ، بمثابة منطلق لمذهبه ، بل ينبغي ، على العكس من ذلك تماماً ، أن نرى فيها ، كما لدى أفلوطين ، تتويجاً له وخاتمة : فجوهر النفس ، أو ما يسميه أيضاً SYNTERESIS ، هو أشبه بالموضع الذي عنده يستعيد كل مخلوق وحدته . وعلى هذا ، ليست المعرفة بأرفع معاني الكلمة (أي المعرفة ما فوق العقلية بهذه الوحدة أو الايمان) تمثلاً لاشياء خارجية بالنسبة إليها وستبقى خارجية ؛ وإنما هي استحالة للاشياء بذاتها في رجوعها إلى الله ؛ وربما جاز لنا القول أنها المظهر الروحي لذلك الاحتراق الكلي الذي كانَ بعض الرواقيين رأوا فيه تطهراً أكثر منه حريقاً مادياً .

ان الكلمة المتجسد يفعل فعله ، في مسيحية ايكارت ، لا باعتباره فادياً بل بصفته تساوي الوحدة ، الذي فيه يتحقق أزلاً أبداً الاتحاد بين المصدر والفيض الذي يصدر عنه ويرتد إليه . ومن ثم فإن المظهر

التاريخي والقانوني والقدسي للمذهب المسيحي ينزل إلى المرتبة الثانية : فالتجسد ، الذي كان سيتم حتى بدون خطيئة آدم ، ليس مبرره الرئيسي على الإطلاق ترضية الله عن خطيئة ما هي في الحقيقة ـ مثل وجود المخلوق بما هو كذلك ـ سوى نقص وجود وشبه « عدم » . والحق أن المسيح هو بالأولى ، وبحسب أجرأ نصوص ايكارت ، « الصورة » BILD التي تولّدها الالوهة الفائقة الوصف في كل نفس متجردة تمام التجرد .

ان ما استبقاه المتصوفون الالمان في القرن الرابع عشر من فكر ايكارت ليس النظرية الميتافيزيقية بقدر ما أنه القاعدة الداخلية للحياة : فيوحنا تاولر (١٣٠٠ ـ ١٣٦١) وهنري سوزو (١٣٠٠ ـ ١٣٦٥) هما في المقام الأول من الوعاظ ؛ أما الفلمنكي يوحنا رويسبروك (١٢٩٣ ـ ١٣٨١) ، رئيس دير غروندال على مقربة من بروكسيل ، فكان ميالاً إلى التأويل المجازي للكتاب المقدس ، وكان أقرب إلى فيلون في تقواه منه إلى أفلوطين في موهبته النظرية . قال في كتابه **زينة الاعراس الروحية** : « ينبغي للنفس أن تتعقل الله بالله ؛ لكن من شاء أن يعرف ما هو الله وان يدرسه ، فعليه أن يعلم أن ذلك محظور . ولن يعرف غير الجنون مصيراً . ولا مناص من أن يخفق هنا كل نور مخلوق ؛ فماهية الله تلك تجاوز المخلوقات طراً ؛ فلنصدق أركان العقيدة ولنمسك عن محاولة استكناهها ... تلكم هي القناعة »(١٩) .

أنه لنص مثير للاهتمام يُشْهدنا على عمق الانشقاق في الفكر في مختتم القرن الرابع عشر هذا ؛ فلاَ شيء بقي قائماً من ذلك الكون الذي يتأدى فيه العالم إلى الله ويكتمل فيه العقل بالايمان . فمن جهة أولى الاسمية ، حيث العقل الموجَّه بالتجربة يشرع بمعرفة القوانين الطبيعية للاشياء ، ولكن حيث الايمان يحيل إلى القدرة المطلقة لله الذي كان في إمكانه ، لو شاء ، أن يصطنع قوانين مغايرة تماماً ويبقى حراً في تعديلها

---

(١٩) ترجمة هلَو ، ص ٦١ .

متى يشاء ؛ ومن الجهة الثانية الصوفية التي تمضي مباشرة نحو الله بدون ان تمر بالطبيعة ، ولا تلتقي من ثم الطبيعة إلا وهي متشبعة بالله ومتلاشية فيه بنوع ما . وربما كان الأخطر من ذلك بعد هو أن هذا الانشقاق يناظر الانفصال بين وسطين فكريين : من جهة أولى الجامعات(٢٠) حيث تكونت في تلك الحقبة نخبة فكرية حقيقية وحيث راح العلم يشيد مناهجه ؛ ومن الجهة الثانية الاديرة التي كانت فيها الحياة الروحية ، الأوثق ارتباطاً بحياة سواد الناس ، تشتمل ، إلى جانب التأملات العقلية لكبار المتصوفين ، على تيارات شعبية واسعة الانتشار ، اجتماعية أكثر منها عقلية .

---

(٢٠) لا يعني ذلك ، كما يلاحظ أ كومب في كتابه يوحنا جرسون ، ١٩٤٠ ، ص ٤٦٩ ، انه لم يكن ثمة وجود في الجامعات لمتصوفين ، ومنهم جرسون ، مدير جامعة باريس من ١٣٩٥ الى ١٤٢٩ .

ثبت المراجع

A. DUFOURCQ, *Histoire moderne de l'Eglise,* t. VII : *Le Christianisme et la désorganisation individualiste,* 4e éd., Paris, 1924.

A. LANG, Die Wege der Glaubensbegründung bei des Scholastikern des XIV. Jahrhunderts, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters,* 1930.

C. MICHALSKI, *Les Courants philosophiques à Oxford et à Paris,* Cracovie, 1922.

— *Le Physique nouvelle et les nouveaux courants philosophiques au XI-Ve siècle,* Cracovie, 1928.

— *Les Sources du criticisme,* Cracovie, 1934.

— *Le Problème de la volonté à Oxford et à Paris au XIVe siècle,* Cracovie, 1937.

C. de LAGARDE, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age,* Saint-Paul-les-Trois-Châteaux, 1934-1936, rééd. et remaniement, Paris, 1948 sq., et Louvain, 1956. sq.

A. MAIER, *Metaphysische Hintergründe der spätsscholastischen Naturphilosophie,* Rome, 1955.

I. — DUNS SCOT, *Opera,* éd. Wadding, vol., Lyon 1639.

— *Opera,* éd. Vivès, 26 vol., Paris, 1891-1895.

— *Opera,* éd. critique, 8 vol. parus, Rome, 1950-1966.

– *Philosophical Writings,* textes choisis traduits en anglais par A. WOLTER, Edimbourg, 1962.

E. LONGPRE, *La Philosophie du bienheureux Duns Scot,* Paris, 1924.

C. HARRIS, *Duns Scotus,* 2 vol., Oxford, 1927.

P. MINGES, *Johannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica,* Quarrachi, 1930.

S. SWIEZAWSKI, Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot, *Archives d'histoire littéraire et doctr.*, 1934.

P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIVe siècle,* Paris, 1934.

E. GILSON, Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot, *Archives d'hist. litt. et doctr.*, 1937-1938.

– *Jean Duns Scot,* Paris, 1952.

R. MESSNER, *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus,* Fribourg-en-Brisgau, 1942.

E. BETTONI, *Vent'anni di studi scotisti,* Milan, 1943.

M. J. GRAJEWSKI, *The Formal Distinction of Duns Scotus,* Washington, 1944.

A. B. WOLTER, *The Transcendentals and their Function in the Metaphyscis of Duns Scotus,* Saint-Bonaventure (U.S.A.), 1946.

H. MUHLEN, *Sein und Person nach J. Duns Scotus,* Werl, 1954.

O. SCHAFER, *Bibliographia de vita, operibus et doctrina J. Duns Scoti,* Rome, 1955.

J. K. RYAN-B. M. BONANSEA, John Duns Scotus, 1265-1965, *Studies in Philosophy and the History of Philosophy,* vol. 3, Washington, 1965.

J.-F. LAUN, Recherches sur Thomas de Bradwardine, *Revue d'histoire de philosophie religieuse,* 1929.

A. KOYRE, *Le Vide et l'espace infini au XIVe siècle,* V: *Thomas Bradwardine, Archives d'hist. litt. et doctr.*, 1949.

H. L. CROSBY, *Thomas of Bradwardine, his Tractatus de proportionibus,* Madison, 1955.

H. A. OBERMAN, *Archbishop Thomas Bradwardine, A Fourteenth Century Augustinian,* Utrecht, 1957.

F. STEGMÜLLER, Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt, *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* 1933.

A. FRANZINELLI, Questioni inedite di Giovanni di Mirecourt, *Rivisia critica della storia della filosofia,* 1958.

II. — G. RITTER, Studien zur Spätscholastik, *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie*, 1922.

III. — DURAND DE SAINT-POURCAIN, *Commentaire sur les Sentences*, Paris, 1508 (15 rééditions au XVI^e siècle, Paris, Lyon, Venise).

— *Questio de natara cognitionis*, Münster, 1929.

J. KOCH, Durandus de S. Porciano, *Beiträge zur Gesthichte...*, Münster, 1927.

M. D. PHILIPPE, Les processions divines selon Durand de Saint-Pourçain, *Revue thomiste*, 1947.

Pierre AURIOL, *Commentaire sur les Sentences et Quodlibets*, Rome, 1596-1600.

— Edition critique en cours de publication, Saint-Bonaventure, 1952-1956.

R. DREILING, Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli, *Beiträge sur Geschichte...*, Münster, 1913.

P. BOEHNER, Notitia Intuitiva of Non-Existents According to Peter Aureoli, *Rivista della filosofia neoscolastica*, 1949.

IV. — OCKHAM, *Expositio aurea*, Bologne, 1496.

— *Sammulae in libres Physicorum*, Bologne, 1494; Rome, 1637.

— *Commentaire des Sentences*, Lyon, 1495 (éd. critique de la *Questio prima Prinicipales* Prologi, par BOEHNER, Zurich-Paderborn-New Jersey, 1939).

— OCKHAM, *Summa totius logicae*, Paris, 1488: Oxford, 1665 (éd. critique partielle, par BOEHNER, Saint-Bonaventure, 1951-1954).

— *Quodlibeta septem*, Paris, 1487; Strasbourg, 1491 (réimpression anastatique, Louvain, 1962).

— *Œuvres politiques et polémiques*, dans M. GOLDAST, *Monarchia sancti romani imperii*, II, Francfort, 1614 (réimpression anastatique, Turin, 1959), et R. SCHOLZ, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften*, II, Rome, 1914. Edition en cours des *Opera politica* par J. G. SIKES et H. S. OFFLER, Manchester, 1956-1963).

— *Opera plurima*, Lyon, 1495 (réimpression partielle anastatique, Londres, 1962).

— *Philosophical Writings*, trad. anglaise de textes choisis par P. BOEHNER,

Edimbourg, 1957.

G. M. MANSER, Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIV. Jahrhundert. *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, 1912.

A. PELZER, Les 51 articles de Guillaume Occam censurés à Avignon en 1326, *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1922.

E. HOCHSTETTER, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin-Leipzig, 1927.

P. VIGNAUX, article "Nominalisme", *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1931.

E. A. MOODY, *The Logic of William of Ockham*, Londres, 1935.

R. SCHOLZ, *Wilhelm Ockham als politischer Denker*, Leipzig, 1944.

P. BOEHNER, The Realistic Conceptualism of William Ockham, *Traditio*, 1946.

R. GHELLUY, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain, 1947.

L. BAUDRY, *Guillaume d'Occam*, vol. I: *L'homme et les œuvres*, Paris, 1950.

— *Lexique philosophique de Guillaume d'Occam*, Paris, 1958.

HOCHSTETTER, VIGNAUX, MARTIN, BOEHNER, etc., Contributions au numéro commémoratif des *Franziskanische Studien*, 1950.

O. FUCHS, *The Psychology of Habit According to William Ockham*, Saint-Bonaventure, 1952.

M. MENGES, *The Concept of Univocity Regarding the Predication of God and Creature According to William Ockham*, Saint-Bonaventure, 1952.

B. HAEGGLUND, *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition*, Lund, 1955.

M. FIASCONARO, *La filosofia morale di Ockham*, Milan, 1958.

L. CAZZOLA PALAZZO, *Osservazioni critiche sull' agnosticismo teologico di Guglielmo di Ockham*, Turin, 1961.

W. KOLMEL, *Wilhelm Ockham und seine Kirchenpolitischen Schriften*, Essen, 1962.

V. — H. RASHDALL, Nicholas de Ultricuria, a Mediaeval Hume, *Proceedings of the Aristotelician Society*, 1907.

J. LAPPE, Nikolaus von Autrecourt, *Beiträge zur Geschichte...*, Münster, 1908.

J. R. O'DONNELL, The Philosophy of Nicholas of Autrecourt, *Mediae-*

val Studies, 1942.
R. WEINBERG, *Nicholas of Autrecourt*, Princeton, 1948.
M. DAL PRA, *Nicola di Autrecourt*, Milan, 1951.

VI. – BURIDAN, *Summulae logicae*, Paris, 1487; Londres, 1740.
– *Commentaire de la Physique*, Paris, 1509.
– *Commentaire de la Métaphysique*, Paris, 1508.
BURIDAN, *Commentaire de l'Ethique*, Paris, 1489; Oxford, 1637.
– *Commentaire de la Politique*, Paris, 1500; Oxford, 1640.
– *Questiones supra libros quatuor De coelo et mundo*, Cambridge (U.S.A.). éd. Moody, 1942.
P. DUHEM, *Etudes sur Léonard de Vinci*, II, Paris, 1909; III, Paris, 1913.
E. A. MOODY, John Buridan and the Habilitability of the Earth, *Speculum*, 1941.
J. FARAL, Jean Buridan, *Archives d'hist. litt. et doctr.*, 1946.
A. MEIER, *Die Vorläufer Galileis im IX. Jahrhundert*, Rome, 1949.
M. CLAGETT, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, chap. 8-10. Madison, 1959.
ALBERT DE SAXE, *Questiones super artem veterem*, Bologne, 1496.
– *Questiones super Analyticos post.*, Venise, 1497.
– *Questiones super Physicam*, Padoue, 1493; Venise, 1504.
– *Questiones et decisiones*, Paris, 1516-1518.
– *De quadratura circuli (in* H. SUTER, *Zeitschrift für Mathematik und Physik*, 1883).
M. JULLIEN, Un scolastique de la décadence, Albert de Saxe, *Revue augustinienne*, 1910.
A. DYROFF, Uber Albertus von Sachsen, *Festgabe Baümker*, Münster, 1913.
G. HEIDINGSFELDER, Albertus von Sachsen, *Beiträge zur Geschichte...*, 1926.
ORESME, *Commentaires de la Politique et des Economiques*, Paris, 1486.
– *Commentaire de l'Ethique*, Paris, 1488; New York, 1940.
– *Traité de la monnaie*, Lyon, 1677; Paris, 1864.
– *Traité de la sphère*, Paris, 1508.
– Livre du Ciel et du Monde, *Mediaeval Studies*, 1941-1943.
– *Livre de divination*, Cambridge (U.S.A.), 1952.

M. CURTZE, *Die mathematischen Schriften des Nicolaus Oresme*, Berlin, 1870.

P. DUHEM, Un précurseur français de Copernic, *Revue générale des sciences pures et appliquées*, Paris, 1909.

C. CAMENZIND, *Die antike und moderne Auffassung vom Naturgeschehen mit besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Impetustheorie*, Langensalza, 1926.

E. BORCHERT, Die Lehre von der Bewegung bei Nicolas Oresme, *Beiträge zur Geschichte...*, 1934.

A. MALER, La doctrine de Nicolas d'Oresme sur les "configurationes intensionum", *Revue des sc. phil. et théol.*, 1948.

— Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie (in *Die Vorleufer Galileis*, chap. V).

G. W. COOPLAND, *Nicole Oresme and the Astrologers*, Liverpool, 1952.

Pierre d'AILLY, *De anima*, Bruxelles, 1484; Paris, 1494.

— *Tractatus exponibilium*, Paris, 1494.

— *Commentaire de la Sphère d'Holywood*, Paris, 1503.

— *Commentaire des Sentences*, Bruxelles, 1478.

P. TSCHACKERT, *Peter von Ailly*, Gotha, 1877.

L. SALEMBIER, *Petrus de Aillaco*, Lille, 1886.

— *Le cardinal Pierre d'Ailly*, Tourcoing, 1932.

M. de GANDILLAC, De l'usage et de la valeur des arguments probables dans les Questions du cardinal Pierre d'Ailly sur les Sentences, *Archives d'hist. litt. et doctr.*, 1933.

P. VIGNAUX, *Luther commentateur des Sentences* (p. 78 sq.), Paris, 1935.

B. MILLER, *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly*, Fribourg-en-Brisgau, 1954.

VII. — A. COMBES, *Jean Gerson, commentateur dionysien*, Paris, 1940.

— *Jean de Montreuil et le chancelier Gerson*, Paris, 1942.

— *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, 3 vol., Paris, 1945-1959.

— *La Théologie mystique de Gerson*, Rome, 1963.

P. GLORIEUX, La vie et les œuvres de Gerson, *Archives d'hist. litt. et doctr.*, 1950.

— Le chancelier Gerson et la réforme de l'enseignement, *Mélanges Gilson*, Toronto-Paris, 1959.

L. MOURIN, *Gerson prédicateur français*, Bruges, 1952.
Jean de RIPA, *Conclusiones*, Paris, (éd. Combes-Vignaux), 1957.
– *Determinationes*, Paris, éd. Combes, 1957.
– *Prologue et deux premières questions du Commentaire sur les Sentences*, Paris, éd. Combes, 1961.
– *Quaestio de gradu supremo*, Paris, éd. Combes-Vignaux, 1964.
A. COMBES, La métaphysique de Jean de Ripa, in *Die Metaphysik im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, II), Berlin, 1963.

VIII. – Maître ECKHART, *Deutsche und lateinische Werke*, en cours de publication, Stuttgart, 1936 sq.
– Commentaire du Livre de la Sagesse, *Archives d'hist. litt. et doctr.*, éd. Théry, 1928-1929.
– *Deutsche Predigten und Traktate*, Munich, éd. Quint, 1955.
– *Sermons et Traités*, Paris, éd. Petit, 1942.
– *Traités et Sermons*, Paris, éd. Aubier, 1942.
H. DELACROIX, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, Paris, 1900.
O. KARRER, *Meister Eckehart*, Munich, 1928.
G. della VOLPE, *Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart*, Bologne, 1930.
H. EBELING, *Meister Eckharts Mystik*, Stuttgart, 1941.
J. KOPPER, *Die Metaphysik Meister Eckharts*, Sarrebruck, 1955.

V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, 1960.

M. de GANDILLAC, J. ANCELET-HUSTACHE, J. A. BIZET, J. KOCH, etc., *La mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg, Paris, 1963.

TAULER, *Predigten*, Berlin, éd. Vetter, 1910.

– *Sermons*, trad. CORIN, 3 vol., Paris, 1930-1935.

M. de GANDILLAC, De Johann Tauler à Heinrich Seuse, *Etudes germaniques*, 1950.

– *Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler*, Montréal-Paris, 1956.

SEUSE (SUSO), *Deutsche Schriften*, Stuttgart, éd. Biehlmeyer, 1907.

– *Œuvres choisies*, par J. ANCELET-HUSTACHE, Paris, 1943.

B. LAVAUD, *L'oeuvre mystique de Henri Suso*, 4 vol., Fribourg, 1946-1947.

W. UHL, *Der Frankfurter, eyn deutsch Theologia*, Bonn, 1912.

J.-A. BIZET, La querelle de l'Anonyme de Francfort, *Etudes germaniques*, 1948.

J. VAN RUYSBROECK, *Werken*, 6 vol., Gand, 1858-1868; 4 vol., Malines-Tielt, 1932-1948.

– *Noces spirituelles*, trad. MAETEBLINCK, Bruxelles, 1891.

– *Œuvres choisies*, trad. BIZET, Paris, 1946.

A.-M. d'ASBECK, *La mystique de Ruysbroeck l'Admirable*, Paris, 1930.

F. HERMANS, *Ruysbroeck l'Admirable et son école*, Paris, 1958.

الفصل السابع
عصر النهضة

(١)
سمات عامة

في أوساط القرن الخامس عشر الأَنَسِية[١] ، المختلفة أشد الاختلاف عن الاوساط الجامعية ، كان يجتمع ، تحت حماية الأمراء أو البابوات ، العلمانيون والاكليريكيون على حد سواء ، إن في الاكاديمية الافلاطوينة في فلورنسا في عهد لورنزو العظيم وان في الاكاديمية الألدينية في البندقية . وما كان لأي اعتبار عملي أن يتقدم في هذه الاوساط الجديدة على الرغبة في المعرفة بما هي معرفة ؛ فالعقل ، الذي تحرر تمام التحرر ، لم يعد يسترقه ، كما في الجامعات من قبل ، الحاجة الى تعليم لتأهيل رجال الدين . وفي القرن التالي جرى تأسيس معهد فرنسا[٢] الذي لم يكن

(١) الانسية HUMANISME : مذهب مفكري النهضة الاوروبية في إحياء الآداب اليونانية والرومانية القديمة . والأنسي هو العالم بهذه الآداب القديمة . «م» .

(٢) او الكوليج دي فرانس : مؤسسة تعليمية انشئت في باريس سنة ١٥٢٩ ، خارج إطار الجامعة ، بأمر من فرانسوا الاول وباقتراح من غليوم بوده . والى اليوم لا يزال يعلم فيها الع الاختصاصيين . «م» .

الغرض منه ، خلافاً للجامعات ، تصنيف المعرفة المستفادةوالمتوارثة ،بل تشجيع البحوث والمعارف الجديدة .

أدت هذه الحرية الى تفريخ سريع للمذاهب والافكار ، التي كنا تابعنا إنتاشها الاول على امتداد العصر الوسيط بأسره ، ولكن بدون أن تتاح لها الى ذلك الحين امكانية النمو ؛ وهذا الخليط المشوش ، الذي نستطيع أن نطلق عليه اسم المذهب الطبيعي ، لأنه بصفة عامة لا يخضع لا الكون ولا السلوك لأية قاعدة مجاوزة ، بل يقنع بالتماس قوانينهما المحايثة ، يشتمل ، الى جانب اكثر الافكار خصوبة وقابلية للحياة ، على فواحش لا تطاق ؛ فقد طاب لأهل ذلك العصر ، بادىء ذي بدء ، ان يتباهوا بازدراء كل ما كان فعله السابقون ؛ كتب بوجيو[٣] ، وكان أَنَسياً وابيقورياً نظير صديقه ، يقول :« يطعن لورنزو فالا في طبيعيات ارسطو ، ويعدّ لاتينية بويثيوس لغة حوشية ، ويقوض اركان الدين ، ويرفع لواء افكار هوطوقية ، ويحتقر الكتاب المقدس ... أفلم يعلّم ان الدين المسيحي يقوم ، لا على البراهين ، بل على الاعتقاد الذي يقال إنه يسمو على كل برهان ؟ »[٤] .والحال أن بوجيو موظف في الادارة البابوية ؛ اما لورنزو فالا فقد زكاه كاردينال كوزا ، عام ١٤٥٠ ، لدى البابا وأراد إدخاله اليها .

هذه الرغبة المضطرمة في حياة اخرى ، جديدة ومحفوفة بالمخاطر[٥] ، استثارها أو على اية حال عززها التطور الهائل للتجربة وللتقنيات التي قلبت ، في قرن واحد ، شروط الحياة المادية والفكرية في

---

(٣) جيان فرانشسكو بوجيو براشيوليني: كاتب ايطالي (١٣٨٠ ـ ١٤٥٩) . اكتشف مؤلفات عديدة لقدماء الرومان ، ووضع تاريخ فلورنسا من ١٣٥٠ الى ١٤٥٥ ومجموعة فكاهات . «م» .

(٤) نقلاً عن هـ . بوسون . مصادر العقلانية وتطورها LES SOURCES ET LE DÉVELOPPEMENT DU RATIONALISME ، ص ٥٥ .

(٥) اكثر ما يسترعي انتباه ن . برداييف في عصر وسيط جديد UN NOUVEAU MOYEN AGE ، ١٩٢٧ ، النزعة الفردية : « لا يستطيع الانسان ان يحتمل العزلة التي زجه فيها العصر الأنسي » .

اوروبا . فقد تطورت تجربة الماضي ، بفضل الأنسيين الذين كانوا يقرؤون النصوص اليونانية والذين ألموا ، في القرن السادس عشر ، باللغات الشرقية ؛ ولم يكن المهم على اية حال اكتشاف نصوص جديدة بقدر ما كان المهم الاقبال على مطالعتها بروح جديدة ؛ فكتاب شيشرون في الواجبات هو عينه الذي عرفه كل من القديس امبروسيوس وإراسموس[٦] ؛ ولكن على حين التمس فيه القديس امبروسيوس قواعد سلوكية لكهنته ، وجد فيه إراسموس أخلاقاً قائمة بذاتها ومستقلة عن المسيحية ؛ فلم يعد بيت القصيد الآن توفيق تلك النصوص مع تفسير الكتاب المقدس ، بل فهمها بذاتها . وتطورت التجربة في المكان حينما تم تخطي حدود المعمورة OIKOUMÉNE التي كانت المسيحية ، من بعد العصور القديمة ، رسمت ضمنها حدود الارض المسكونة ، فاكتُشفت ، لا أصقاع جديدة فحسب ، مما حوَّل الانظار عن حوض البحر الابيض المتوسط ، بل كذلك أنماط جديدة من البشرية ، ديانتها وأعرافها مجهولة .وتطورت التقنيات، لا بفضل البوصلة والبارود والمطبعة فحسب ، بل كذلك بمخترعات صناعية أو ميكانيكية يعود الفضل في العديد منها الى فنانين ايطاليين كانوا في الوقت نفسه من الحرفيين . وقد ساور أهل ذلك العصر ، بمن فيهم اولئك الذين كانوا يتشبثون بالتقليد ، شعور بأن الحياة ، التي طال تعليقها ، قد استأنفت مسيرتها ، وبأن مصير البشريةعاد يُصنع من جديد . كتب كاردينال كوزا نحو ١٤٣٢ يقول :« إننا نشاهد في كل مكان من حولنا اكثر الرجال انكباباً على دراسة الفنون الحرة والميكانيكية يتحولون بعقولهم نحو العصور القديمة بنهم عظيم،وكأنهم يتوقعون أن يروا دورة انقلاب كاملة تكتمل عما قريب »[٧] .

---

(٦) ديزيديريوس إراسموس روتروداموس : انسي هولندي (نحو ١٤٦٩ ـ ١٥٣٦) ، كتب باللاتينية والف المسامرات و مديح الجنون . كان ذا عقل موسوعي ونزعة مسيحية انسانية . «م» .

(٧) نقلاً عن فان ستينبرغ : الكاردينال نيقولاوس الكوزي ، ص ١٧ .

لقد كان بالعقول ميل بطبيعة الحال الى اختبار التصورات التقليدية عن الانسان والحياة ، المبنية على تجربة ضيقة النطاق ، على محك تلك التجربة الجديدة المتعاظمة . وعلى الرغم من الخلافات كافة ومن التباينات قاطبة ما وُجد على امتداد العصر الوسيط برمته إلا صورة واحدة ، أو اذا شئنا إطار واحد كانت تندرج فيه جميع الصور الممكنة للكون : ذلك هو ما سميناه بمركزية الله للكون THÉOCENTRISME ؛ فسواء أكان الله مبدأ أم كان غاية ونجازاً ، مع كل موكب الموجودات المتناهية ، فإن اكثر الخلاصات تمسكاً بأهداب العقيدة القويمة واكثر بدع الصوفيين ابتعاداً عنها كانت تجد في تلك الصيغة ما يوافقها ، وذلك ما دام نظام الطبيعة ونظام السلوك البشري يتخذان مكانهما بنوع من الجبر بين ذلك المبدأ وتلك الغاية .

ما كان تركيب كهذا بممكن إلا بفضل مذهب يتصور جميع أشياء الكون ، بالاحالة الى ذلك الأصل أو تلك الغاية ، وجميع الموجودات المتناهية على أنها مخلوقات أو تجليات لله ، وجميع العقول المتناهية على انها قيد التداني من الله أو التنائي عنه . والحال أن هذه الاحالة بالذات هي التي غدت، اكثر فاكثر، مستحيلة: فقد كنا رأينا، حتى في القرن الثاني عشر، كيف ارتسمت في الأفق معالم نزعة طبيعية إنسانية تدرس بنية الطبيعة والمجتمع وقواهما بحد ذاتها ؛ثم ان الاوكاميين في القرن الرابع عشر ، إذ دعوا جانباً عن عمد كل ما يتصل بأصل الاشياء وغايتها ، بل إذ أثبتوا أن الخطأ وحده هو الذي صور للواهمين أنهم واضعون اليد على بعض من الخطة الالهية بما أقاموه من مقابلة بين السماء الثابتة وعالم ما دون فلك القمر ، عكفوا على الطبيعة يدرسونها في ذاتها ولذاتها . لكن كم استجد من أسباب في القرنين التاليين للابتعاد عن نظرية مركزية الله للكون ! فالاعماق الغامضة والغريبة التي ما كان أحد ليشتبه بوجودها في التاريخ وفي الطبيعة بدأت تزيح عن نفسها الحجب ؛ وتفتقت الفيلولوجيا من جهة أولى ، والطبيعيات التجريبية من الجهة الثانية ، عن معارف

جديدة حول الانسان والاشياء ؛ وما كان للقصة المسيحية ، بآنائها التاريخية من خلق وخطيئة وفداء ، أن تقدم اطاراً لطبيعة لا تبالي قوانينها أيما مبالاة بها ، ولبشرية يجهل شطر منها جهلاً مطبقاً بها ، ولعصر استقلت فيه الشعوب المسيحية هي نفسها عن السلطة الروحية ونهدت في سياستها الى أهداف غريبة كل الغربة عن الغايات الخارقة للطبيعة للحياة المسيحية،أو حتى معاكسة عن عمد لفكرة وحدة العالم المسيحي .

ان تغيراً بمثل هذه الحيوية لا بد ان تكون له انعكاسات لامتناهيـة وأهم هذه الانعكاسات بالنسبة الينا أن يكون الرجال العمليون ، من ساسة وفنانين وصناع وتقنيين من كل نوع ، هم الذين تبوأوا مكانة الصدارة على حساب أهل التأمل والنظر ؛ فالتصور الجديد للانسان وللطبيعة تصور يُحقَّق اكثر مما يُتعقل ؛ وأسماء الفلاسفة بحصر المعنى ، من نيقولاوس الكوزي الى كامبانيلا ، يخفت في مثل هذه الحال ألقها بجانب أسماء كبار القباطنة وعظام الفنانين ؛ فكل من يعلو له كعب يومئذ لا بد ان يكون من التقنيين أيما كان اختصاصه ؛ والنموذج المكتمل لهؤلاء هو ليوناردو دافنشي ، الذي كان في آن معاً رساماً ومهندساً ورياضياً وعالماً في الطبيعيات ؛ ولكن ما كان هناك من فيلسوف إلا وكان في الوقت نفسه طبيباً ، أو على أية حال منجماً وقارئاً للغيب ؛ وسياسة ماكيافلي تقنية برسم الامراء الطليان ؛ كما ان الأنسيين ، قبل ان يكونوا مفكرين ، اختصاصيون في الفيلولوجيا ، ينصب همهم الأول على المناهج التي ستمكِّنهم من ترميم نصوص القدامى وإحياء أفكارهم .

ومع ذلك ، وربما كانت هذه كبرى مفارقات العصر ، كان معظم فلاسفة النهضة لا يألون جهداً لتنظيم فكرهم حول المخطط القديم للكون ؛ وما كان من شأن العودة الى الافلاطونية(التي لا تستبعد تلفيقية فيها ما فيها من التشويش) أن تتأدى بهم الى أفكار جديدة ، بل كان من المحتم ، على العكس من ذلك،أن تقنعهم بأن المهمة الكبرى للفلسفةتنظيم الأشياء والعقول بين الله المبدأ والله الغاية . والتضاد بين هذا المخطط الذي تقادم

عليه العهد وبين فلسفة الطبيعة الجديدة التي دمجوها في نظامهم هو ما يؤلف ، كما سنرى ، الصعوبة الكبرى في مذهبهم .

(٢)
التيارات الفكرية المختلفة

ستتيح لنا التأملات السالفة أن نميز ، في تلك الحقبة الشديدة الاختلاف ، عدة تيارات فكرية مستقلة بذاتها نسبياً : وفي مقدمتها التيار الافلاطوني . نحن نذكر ان الافلاطونية كانت ، منذ القرون المسيحية الاولى ، لقيت حسن استقبال من قبل الدين الجديد ، وقد بقي الأنسيون الافلاطونيون في القرن الخامس عشر ، من امثال مارسيليو فيشينو، يتمسكون بأهداب الأمل في أن يجدوا في الافلاطونية تركيباً فلسفياً موافقاً للمسيحية : وهكذا تابعوا ، وان على جهل منهم ، مأثور الشارتريين وأبيلار . اما التيار الثاني فهو تيار رشديي جامعة بادوفا : وهؤلاء اتبعوا مأثوراً كان ، منذ ايام سيجر البراباني ، متواصلاً بلا انقطاع ، وقد نقله الى بادوفا نفسها ، في مطلع القرن الرابع عشر ، بييترو الآباني : وهو يقوم على تأويل لأرسطو يتعارض مع تأويل المشائية المسيحية ، وفيه يتبدى أرسطو نصيراً للمذهب الطبيعي ونافياً للعناية الالهية ولخلود النفس وقائلاً بالمقابل بجبرية متشددة ؛ على أنه ينبغي المحاذرة من الربط بين هذا المأثور وفجر العلم الحديث ؛ إذ كان البادوفيون رجعيين حافظوا على روح طبيعيات أرسطو . والتيار الثالث هو تيار العلماء الحقيقيين الذين لم يكن قدوتهم افلاطون أو أرسطو ، بل أرخميدس ، أي أول رجل عرف كيف يقرن الرياضيات بالتجربة : فأرخميدس ، الذي كان مجهولاً جهلاً تاماً في العصر الوسيط ، تأدى بقفزة واحدة الى وضع للعلم اكثر تقدماً بكثير من كل ما يمكن ان يعلّمه المأثور . اما التيار الرابع الذي كان لا يقل أصالة عن الثالث ، والذي لم يفض الى أي صيغة محددة وثابتة، فهو تيار الكتاب الاخلاقيين الذين يأخذون على عاتقهم ، مثلهم مثل العالم الذي يبحث في ماهية الطبيعة بمعزل عن أصلها وغايتها ، أن يصفوا انسان الطبيعة

بصرف النظر عن مصيره الخارق للطبيعة ؛ وفي مضمار وصف الطبيعة البشرية هذا كانت الاخلاق القديمة ، وبخاصة الرواقية منها ، هي الرائدة حقاً .

ويلوح أن الاوكامية ، في حال استثناء التيار الاول ، هي التي وضعت ، منذ القرن الرابع عشر ، الفرض الضمني الذي يجمع بين تلك المذاهب كافة : لا شيء في الطبيعة يمكن ان يتأدى بنا الى موضوعات الايمان ؛ فالايمان مضمار خاص ، مغلق ، غير قابل للايصال إلا بعطية كريمة من الله . ولكن أليست هذه ايضاً الفكرة الاساسية للاصلاح البروتستانتي ؟ فلا عقلنا ولا إرادتنا بمهيئين للايمان عن طريق الوسائل الطبيعية . وقد عارض الاصلاح البروتستانتي اللاهوت المدرسي والنزعة الأنسية على حد سواء ؛ أنكر اللاهوت المدرسي لأنه انكر مع اوكام ان تكون ملكاتنا العقلية قادرة على الانتقال بنا من الطبيعة الى الله ؛ وانكر الأنسية لأخطارها اكثر منها لأخطائها ، وذلك لأن القوى الطبيعية لا تستطيع أن تنقل أي معنى ديني .

وبالمقابل ، ان الاصلاح البروتستانتي لا يقلّ عداء عن الحركة الانسية لنظرية مركزية الله للكون ولجميع القضايا الخلقية والسياسية المرتبطة بها ؛ فكلاهما يريد ان يتجاهل ذلك التركيب بين الطبيعي والالهي ، بين العالم الحسي ومبدئه ، مع كل النتائج التي تترتب عليه والتي كان حلم بها القرن الثالث عشر .

وهكذا جرت المحاولات على قدم وساق ، وان بطريقتين معاكستين واحدتهما للاخرى ، لاستعادة الوحدة العقلية التي مزقها الانشقاق ـ النهائي كما استشعر الجميع ـ بين معرفة الطبيعة والوجود الالهي : من جهة أولى بالسعي الى تنظيم حياة خلقية مستقلة بذاتها ، تتخذ الطبيعة قاعدة لها ، ومن الجهة الثانية بتجريد الانسان من كل امكانية لتبرير وجوده بغير النعمة الالهية .

(٣)
الافلاطونية : نيقولاوس الكوزي

ان الصراع الباطني بين التصور القديم عن مركزية الله للكون وبين المنهج الأنسي تجلى بمنتهى وضوحه لدى المفكر الكبير الوحيد في القرن الخامس عشر ، الكاردينال نيقولاوس الكوزي (١٤٠١ ـ ١٤٦٤) . فنحن نقع لديه على مزيج عجيب من الاوكامية التي أخذ مأثورها عن معلميه في هايدلبرغ ومن الافلاطونية المحدثة التي تضلّع فيها لا عن طريق دونيسيوس الاريوباجي فحسب ، بل كذلك عن طريق مؤلفات ابروقلوس الكبرى : **مبادىء الالهيات** ، **شرح بارمنيدس** ، **الالهيات الافلاطونية** ، التي قرأها ، كسائر المتصوفين الالمان في القرن السابق ، بترجمة غليوم الموربكي . فالافلاطونية المحدثة عند العرب ، وحتى عند دونيسيوس الاريوباجي ، شيء ؛ وعند افلوطين وابروقلوس شيء آخر . فالأفلاطونية المحدثة عند الاوائل تهتم في المقام الاول بوصف تسلسل الموجودات ، بدءاً بالملائكة أو العقول وانتهاء بالارواح الدنيا لتعين بنوع ما الموقع الميتافيزيقي لكل موجود منها ؛ أما الافلاطونية المحدثة عند الثانين فأقرب بكثير الى افلاطون ، على الرغم من الاختلافات ، وهمها الاول ان تبين كيف أن كل درجة في تسلسل الموجودات تحتوي على كل الوجود الممكن ، وانما في مظهر مختلف : **فالواحد** يحتوي الاشياء طراً ، والعقل ايضاً ، والنفس كذلك ، وحتى العالم الحسي ، ولكن كل أقنوم على طريقته ؛ فهي في **الواحد** غير متمايزة ؛ وفي العقل يتنافذ بعضها في بعضها بفضل رؤية حدسية تعاين جميع الاشياء في واحدها ؛ وفي النفس لا تعود ترتبط إلا بروابط العقل الاستدلالي ؛ وفي العالم تبقى خارجية بعضها بالاضافة الى بعضها الآخر؛ ومن ثم فإن الفارق بين واحدها والآخر يمكن التعبير عنه بلغة المعرفة اكثر مما بلغة الوجود . والافلاطونية المحدثة لا تمثل الانتقال من أقنوم الى الاقنوم الاعلى منه كما لو أنه انتقال من موجود إلى آخر بقدر ما تمثله على أنه رؤية معمقة اكثر فاكثر، وموحِّدة اكثر

فاكثر ، لكون واحد .

والحال أن هذه الفكرة الافلاطونية المحدثة ، المعبر عنها بألف صورة وصورة في **الجهل الحكيم** (١٤٤٠) وسائر مؤلفات الكاردينال، هي التي تؤلف في الحقيقة جوهر فكره : فهو يلتمس طريقة تتيح له أن يرتفع الى مستوى لرؤية الكون أعلى من مستوى العقل ومستوى الحواس ، إذ أن هدفه الأول هو إدراك الاشياء كلها بالحدس INTELLECTUALITER لا بالعقل RATIONALITER .

لنضرب مثالاً بيِّناً على ذلك بطريقته في فهم الرياضيات؛ ومع أنه لم يحرز نتائج خصبة في هذا المضمار، فإن فكره يهمنا على أية حال باتجاهه . ولنذكر أولاً باقتضاب ما كانته الرياضيات عند أرسطو : فمعلوم لنا ان المواصفات الهندسية لموجود من موجودات الطبيعة ، مثل قامة الانسان أو الشكل الفيزيقي للسماء ، تتبع لماهية هذا الموجود ؛ ومن ثم فإن علم الهندسة ، الذي يدرس هذه الاشكال ، لا يمكن إلا ان يكون علماً بالماهيات المجردة التي لا تكمن أسبابها في ذاتها ؛ والاستدلال الرياضي يربط ببعضها بعضاً خواص هذه الاشكال التي لا بد ان تكون متضمنة على نحو ثابت في التعريف : والهندسة هي التي شغلت لأمد طويل من الزمن هذا الموقع الدون الذي مال العديد من مفكري النهضة الى ان يتركوها فيه ؛ ففراكاستور ، على سبيل المثال ، يلاحظ أن الرياضيات ، وان تكن يقينية ، لها موضوعات متضعة وخفيضة للغاية ، ومثل هذه النظرة يترجَّع صداها حتى في **الخطاب في المنهج** . والحال ان نيقولاوس الكوزي كان يريد أن يؤسس ، الى جانب الرياضيات الحسية المتمثلة بفن مسح الاراضي ، والرياضيات العقلية المتمثلة برياضيات اقليدس ، «رياضيات حدسية» ؛ وذلك هو ما يسميه باسم معبر فن «التحولات الهندسية» (١٤٥٠) الذي يبحث في المشكلات التي يسميها الرياضيون المحدثون المشكلات الحديـة ، أي الحالات التي يتوافق فيها شكلان من الأشكال التي يعدها الهندسي متمايزة: ومن قبيل ذلك مثلاً اننا نتبين بالحدس ان

قوس الدائرة يطابق الوتر اذا كان القوس نهاية صغرى.

ليس تطابق القوس والوتر هذا إلا تطبيقاً للمبدأ العام لتطابق الأضداد الذي هو مبدأ المعرفة الحدسية بالاشياء ، بينما مبدأ عدم التناقض هو مبدأ المعرفة العقلية.فالحدس يرى مجتمعةً الاضداد التي يقابل العقل فيما بينها ويعتبرها متنافية . ومن ثم فإن المعرفة تنزع نحو اللاعقلي ، أي نحو الحدسي ، نزوعها الى حد؛ **والجهل الحكيم** هو الحالة الذهنية لمن يعي حدود العقل ويدرك تطابق الاضداد ، أي تلك الحالة من وحدة الاشياء طراً التي كان الافلاطونيون يرون فيها مبدأ الوجود والمعرفة؛ لكن **الجهل الحكيم** ، بمظهره هذا، يمكن أن يتأدى الى مشكلات عينية تتساوى في العدد مع كل أزواج الاضداد الممكنة الوجود : فالخط المنحني يطابق الخط المستقيم ؛ والسكون سيطابق الحركة ؛ إذ «ليست الحركة إلا سكوناً منتظماً في سلسلة QUIES SERIATIM ORDINATA»(8) . وهكذا تكون جميع التقابلات الكبرى التي قامت عليها الطبيعيات الارسطوطاليسية قد تم تجاوزها ، فتبدى الكون نفسه وكأنه وجود لامتناهٍ مركزه في كل مكان ومحيطه ليس في أي مكان . وما كان الافلاطونيون يسمونه حالة الاتحاد يسميه نيقولاوس الكوزي **انطواء** COMPLICATIO ، وما كانوا يسمونه حالة تشتت يسميه هو **انبساطاً** EXPLICATIO . إن « الله هو الاشياء طراً » في حالة الانطواء ؛ والعالم هو الاشياء طراً في حالة الانبساط ؛والله والكون هما كلاهما حد أقصى يحتوي كل الوجود الممكن ؛ لكن الله هو الحد الاقصى المطلق ، هو القادر POSSEST الذي كل قدرة POSSE عنده هي فعلياً وجود EST ؛ والحد الاقصى لا يعني هنا على كل حال اكبر الموجودات ، إذ لو كان كذلك لكان هذا معناه مقارنته بموجودات متناهية ؛ ولا بد من القول ، كيما نعقل هذا الإفراط الذي يضعه خارج كل نسبة مع الاشياء ، إنه ايضاً الحد

---

(8) في **الجهل الحكيم** ، ك ٢ ، ف ٣ .

الادنى ، أي إنه مجاوز لكل مقابلة وتضاد . والكون هو الحد الاقصى المنقبض CONTRACT الذي ينتقل عنده الوجود ، المركب والمتعاقب ، من القوة الى الفعل ؛ أو كذلك : «الله هو الماهية المطلقة للعالم ؛ والكون هو ماهيته المنقبضة » . وفي هذا الحد الاقصى المنقبض الذي هو الكون يظهر نيقولاوس **الانبساط** وهو قيد الحدوث لا قيد النجاز ؛ وبالفعل ، إن طبيعياته ، نظير طبيعيات افلوطين ،تسعى الى بيان ان كل شيء لا يزال في كل شيء ؛ وهكذا فإن العناصر الاربعة لا توجد في حال من النقاء ، كما لدى أرسطو ، وانما هي أمشاج ومزائج ، والنار نفسها تحتوي ، مجتمعةً فيها ، العناصر الثلاثة الاخرى . والرياضيات هي التي تستطيع الامساك بهذه الصيرورة بدءاً من سلسلة منتظمة من التجارب .

ان المعرفة هي الحركة المعاكسة للانبساط ، وعن طريق هذه الحركة يرتد التنوع في النفس الى الوحدة . والنفس لدى نيقولاوس ، كما لدى أرسطو ، هي على طريقتها الاشياء طراً في حالة الانطواء ، والمعرفة التي تولدها شيئاً فشيئاً هي **انبساط** ما هو كامن فيها ؛ وبما أن الانبساط حالة انفراج وتعدد ، فإنه ، من حيث المبدأ ، أدنى شأناً من الانطواء . غير ان المعرفة ، أي تفعيل قوى النفس ، هي في الواقع إغناء ؛ ويبدو ان نيقولاوس الكوزي أدرك بشيء كثير من الابهام أن المعرفة تتم بحركتين معاكستين واحدتهما للاخرى : الاولى تحليلية، والثانية تركيبية ، ولكنه يسميهما كلتيهما انبساطاً .

كيف تفاهمت العقيدة مع هذه الافلاطونية ؟ ان روح نيقولاوس الكوزي التوفيقية (التي ألهمته **دراسة للقرآن** بدا فيها تأثره الواضح بالقديس ارانايوس ، ومحاورة غريبة بعنوان **في سلام الايمان** ، سيؤولها القرن الثامن عشر على أنها دعوة الى الديانة الطبيعية) أتاحت له أن يتأول المسيحية من منظور اللاهوت السلبي وبضرب من التعقل الحدسي للعقائد في آن معاً ، على اعتبار ان الايمان FIDES ليس في نظره ، في بعض النصوص ، سوى الحد الاعلى للحدس . فهل لنا ان نتعرف الخلق ، مثلاً ،

وهو فعل ايجابي وحر للارادة الالهية ، في هذه الصيغة : «بما أن المخلوق قد خلق من قبل موجود الحد الأقصى، وبما أن الوجود والفعل والخلق شيء واحد في الحد الاقصى ، فإن الخلق لا يعني شيئاً آخر سوى أن الله هو كل شيء »[٩] ؟ بيد ان نيقولاوس الكوزي لا يسلم مع ذلك بأي مبدأ ضروري يجبر المتعدد على الخروج من الواحد : فهو يعتقد انه من المستحيل الى أبد الآبدين «أن نفهم كيف ان صورة لامتناهية واحدة تكون متشاركة بين مخلوقات شتى بأشكال شتى»[١٠] . وهنا ايضاً يتبين لنا ان نيقولاوس الكوزي هو من المحدثين ، ممن حاولوا ان يستنبطوا من الافلاطونية المحدثة ، لا ميتافيزيقا تشتمل على تفسير إجمالي للكون ، بل منهجاً وروحاً يفضيان الى مشكلات عينية ومحدودة[١١] .

(٤)
الافلاطونية (تتمة)

تتخطى افلاطونية نيقولاوس الكوزي بمسافة بعيدة ، في عدد من النقاط ، الافلاطونية التي سنعرض لها فيما يلي : فالكاردينال ، الذي كان يرهقه تصريف الشؤون الجارية ، ما كان يستطيع ان يعطي التأمل الفلسفي إلا النزر اليسير من وقته ، ومن ثم بقيت أفكاره مبهمة في الغالب من الاحيان ؛ ولكن ما فعله كان اكثر من مجرد استشفاف للمنهج الذي تنطوي عليه الافلاطونية . وبالمقابل فإن الافلاطونيين ، ابتداء من مارسيليو فيشينو ، أرادوا بوجه خاص ان يؤكدوا على الجوهر الديني أو الشعري المباطن لمذاهب المعلم ؛ فبحثوا لديه لا عن التوافق مع المسيحية

(٩) **في الجهل الحكيم** ، ك ٢ ، ف ٢ ، ص ٢٤ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٢٥ .
(١١) وجد نيقولاوس تلميذاً فرنسياً له في شخص شارل البويلي (بوفيلوس) ، استاذ اللاهوت في سان كوانتان ، ومؤلف كتاب **في العدم** (١٥١٠) ، الذي نشره م . دي غانديك في **مجلة تاريخ الفلسفة** ، ١٩٤٣ ، ص ٤٣ .

فحسب ، وهو التوافق الذي كان يفترض فيه أن يثبت ، ضد الرشديين البادوفيين ، أن الفلسفة هي ايضاً مسيحية ، بل كذلك عن وحدة ديانة مشتركة بين البشرية قاطبة ، ديانة يمكن الاهتداء الى أصولها بقدر متفاوت من الغموض في مأثورات الشعوب قاطبة وقد لا تكون المسيحية سوى مظهر عارض لها : وهذه فكرة ستضع الافلاطونيين الانسيين في موقف صدام مع حركة الاصلاح البروتستانتي ، وكذلك في نهاية المطاف مع حركة الاصلاح الكاثوليكي المضاد .

واضح من هنا مغزى الصراع بين الارسطوطاليسيين والافلاطونيين الذي افتتحه بليثون في فلورنسا سنة ١٤٤٠ ، بمقالته التي حمل فيها على أرسطو ؛ وبيت القصيد عنده ، كما عند بيساريون وأنصاره ، استخدام افلاطون في محاربة الجبرية ونفي خلود النفس . وذلك هو ايضاً مغزى كتابات مارسيليو فيشينو ، الذي ترجم افلوطين في سنة ١٤٤٢ وشرح افلاطون في كتابه **الالهيات الافلاطونية في خلود النفس** ؛ وقد عدّ مباحثه الفلسفية تكملة ضرورية للوعظ الديني الذي وقف عاجزاً عن التصدي لزندقة ابن رشد . فهناك حاجة الى « ديانة فلسفية يطيب للفلاسفة ان يعيروها أذناً صاغية ، وربما كانت قادرة على انتزاع اقتناعهم . وإن تغييرات قليلة تكفي ليصير الافلاطونيون مسيحيين »[١٢] . وقد وجد فيشينو لدى افلاطون إلهاً خالقاً ، ونفوساً محبوة بوجود شخصي ، وبالحرية وبالخلود ؛ وكما نرى ، لم تكن الاصالة من سماته كمفكر ، ولكنه كان مترجماً وشارحاً بارعاً ، وتبقى كتبه (التي طبعت مرات متوالية في باريس في القرن السادس عشر) مصدر معرفة افلاطون وافلوطين بالنسبة الى عصر النهضة برمته .

مثل هذه الذهنية ، مقرونة بمزيد من الحرارة في الخيال ، نلقاها

---

(١٢) **الالهيات الافلاطونية الاولى** ، ص ٤ : نقلاً عن بوسون : **مصادر العقلانية وتطورها** ، ص ١٧٤ .

لدى جان بيك دي لاميراندول (١٤٦٣ ـ ١٤٩٤) الذي عاود بعد كثيرين غيره في **الايام السبعة** التأويل المجازي لسفر **التكوين** الموسوي ، وفيه يبدو تأثره الواضح بالميتافيزيقا الباهرة والمعقدة للقبالة والزُهَر[١٣] ؛ ولا نقع لديه على جديد لا نعرفه منذ ايام فيلون الاسكندراني ؛ على أنه يخلق بنا التنويه من جديد بهذا الاتحاد بين المجازية وبين فكرة ديانة جديدة .

ان كل اخاييل القبالة وخوارقها تعاود ظهورها في القرن السادس عشر في الشطحات الميتافيزيقية للمتصوفين الالمان . فكل شيء في عالمهم ، كما في عالم افلوطين ، رمز ، وكل شيء في كل شيء ، وقوام العلم بيان درجات التجاذب التي بمعرفتها نعرف ايضاً كيف تؤثر الاشياء في بعضها بعضاً . وذلك هو هدف الطبيب باراقلس (١٤٩٣ ـ ١٥٤١) الذي تدور مؤلفاته كلها حول اكتشاف تواصلات مزعومة من هذا القبيل بين الاشياء والطبيعة .

اننا نكتفي بالاشارة الى هذه الغرائب ، والى انتشارها في بلدان اللغة الالمانية ، على الرغم مما لاقته من مقاومة من جانب السُنَّة اللوثرية . والحق أن جميع هذه الالوان من الافكار ، التي كانت تعكس التأثير الباطن للبدع الوسيطية ، والت اختمارها وظهر أثرها واضحاً في مؤلفات فالنتان فيغل (١٥٣٣ ـ ١٥٨٨)، ثم في مؤلفات يعقوب بوهيم (١٥٧٥ ـ ١٦٢٤)، وغيرهما من المريدين الذين تخطوا حرف الكتاب المقدس وبلغوا إلى أسرار الحياة الالهية. ولسوف نلتقي مرة ثانية ذيول هذه الحركة.

سوف نرى ، في ختام هذا الفصل ، كيف ولِّدت الروحانية الافلاطونية مذاهب فلسفية حقيقية . ولنذكر هنا باقتضاب كم كانت هذه الروحانية ترتبط بوثيق العرى بالمعتقدات المسيحية ، وان في أشكال مبهمة

---

(١٣) الزُهَر : اشهر وثيقة قبالية ، وهو من تاليف سمعان بن يوقى ، وقد كتبه في النصف الاول من القرن الحادي عشر ، وهو عبارة عن شروح على التوراة ، ويعد من اهم مصادر الفكر اليهودي، وبخاصة في أوروبا الشرقية، ويعرف باسم كتاب البهاء «م» .

وغير منتظمة . ويومئذ غدت مسيحية افلاطون قضية مأثورة لدى الأنسيين . وقد أبدى اراسموس في **مديح الجنون** (١٥١١) ، الذي صدر في باريس ولاقى نجاحاً هائلاً ، عن عظيم غبطته بما لاحظه من توافق بين مذاهب الافلاطونيين والمسيحيين حول النفس البشرية المغلولة الى الجسم والمحال بينها بالمادة وبين تأمل الحقيقة ، ومن وحدة هوية بين الحكماء « الذين يرثون لجنون اولئك الذين يحسبون الاشباح حقائق »، وبين الاتقياء « الذين ينصرفون بجماع نفوسهم الى معاينة الاشياء اللامنظورة » (ف ٤٦) . وقد راجت هذه الانتقائية في فرنسا على امتداد القرن السادس عشر : فقد كتب آموري بوشار ، « مقدم العرائض العادية في قصر الملك » ، نحو عام ١٥٣٠ رسالة « **في سمو النفس وخلودها** ، مقتبسة لا من محاورة **تيماوس** لافلاطون فحسب ، بل كذلك من عدد من الفلاسفة اليونان واللاتين الآخرين ، من الأسرتين الفيثاغورية والافلاطونية على حد سواء » ، أي من مقتطفات من فيثاغورس ولينوس واورفيوس أخذها مباشرة عن **الالهيات الافلاطونية** لفيشينو[١٤] . وتمثل رسالة **أسرار الابدية** ، لفيفر دي لا بودري ، وهي قصيدة في ثمانية أناشيد نظمت نحو عام ١٥٧٠ ، نموذجاً يحتذى لهذه المنافحة عن المسيحية ، ضد « الفسّاق والزنادقة » ، وبالارتباط مع الافلاطونية : فالنفس الخالدة في محاورة **فيدروس** ، والنفس المفارقة للجسم وأفكارها الفطرية في محاورة **فيدون** ، والبرهان على وجود الله بكون النفس تبلغ الى الابدية :

ما دام لها الى الابدية وصول
فلا محيد عن إقرارك بوجود إله
إذ لو لم يكن الامر كذلك
لما كان لنفسك بفطرتها وحدها

---

(١٤) بوسون ، المصدر نفسه ، ص ١٧٤ ـ ١٧٥ .

ان تصل الى تصور ماهية أبدية

جميع ذلك عناصر من افلاطونية مسيحية ، وهي عينها التي سيعود ديكارت الى استخدامها بعد زهاء سبعين عاماً[١٥] .

ان جانباً خاصاً من تأثير افلاطون هذا يتحتم أن يسترعي انتباهنا : أعني به انتشار افكار **فيدروس** و **المأدبة** حول الحب في الاوساط الادبية والفلسفية : فالحب الافلاطوني EROS مختلف أشد الاختلاف عن حب الله CARITAS الذي يضعه الانجيل في رأس هرم الفضائل ؛ وحب الله هذا ، سواء أعده التوماويون هو هو حب الذات أم عده الفكتوريون والفرنسيسكانيون حباً خالصاً ومتجرداً ، مبرأ عن كل ارتباط بالغرائز الطبيعية ، هو على كل حال غاية[١٦] ؛ اما الحب الافلاطوني ، ابن الحيلة والفقر ، فهو على الدوام موسوم بميسم النقص ، شهوة لا تُشبع أبداً ومفتقدة دوماً للجمال الذي تجدّ في إثره ، وقلق لا يهدأ ولا يسكن . ونظرية **المأدبة** هذه نجدها مبثوثة في العديد من التآليف التي عرفت ذيوعاً كبيراً في اواسط القرن السادس عشر ؛ فبلدسار كاستيليون يصف في **النديم الكامل** (١٥٤٠) مسيرة الحب في ارتقائه من الجمالات الدنيا الى الجمالات العليا . بيد أن ليون العبراني ، مؤلف **محاورات الحب** (١٥٣٥) ، هو الذي اكد بوجه خاص على توافق الحب والشهوة في غالب من الاحيان ، وقال ان الحب يفصح عن نفسه في عالم ما دون فلك القمر بشهوة التناسل ، على الرغم من أنه مجرد صورة موهنة من الحب الذي يسود في عالم العقول[١٧] . اما بونتوس دي تيار ، الذي نقل الى الفرنسية كتاب ليون العبراني ، فقد روج في الوقت نفسه في **المتوحد الاول**

---

(١٥) بوسون ، المصدر نفسه ، ص ٦٠٠ ـ ٦٠١ .

(١٦) انظر روسلو ، في **مساهمة في تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط** ، م ٦ .

(١٧) انظر هـ . بفلاوم : **فكرة الحب عند ليون العبراني** DIE IDEE DER LIEBE LEON EBREO ، مع انه يفيض في بيان تأثير القديس بونافنتورا (ص ١١٢ ـ ١١٣)

(١٥٥٢) لنظرية جنون الحب كما تعرضها محاورة **فيدروس** ، وأقام ضرباً من الموازاة بين جنون العشق اي « شهوة النفس العارمة الى التمتع بالجمال الالهي والابدي » وبين الوحي النبوي والإلهام الشعري ؛ ويترسم رونسار في **القصائد** خطى بونتوس دي تيار ويعلن أن « الأشعار تأتي من الله ، لا من القوة البشرية » . وهكذا يغدو الحب لا هدف حياة أسمى ، حاله من قبل ، بل منطلقها ومحركها[١٨] .

(٥)
البادوفيون : بومبوناتزي

بقيت جامعة بادوفا ، التي باتت منذ ١٤٠٥ تابعة لجمهورية البندقية صاحبة الشوكة ، والتي كانت تعين الاساتذة فيها وتصرفهم بدون تدخل من السلطة الدينية ، بقيت مركزاً من مراكز الحرية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ؛ ولم يحجم مجلس شيوخ البندقية عن إلغاء سلطة ديوان التفتيش ، ومن بعده سلطة اليسوعيين الذين أنشأوا لأنفسهم في المدينة معهداً : فالدولة العلمانية هي التي نصبت نفسها هنا حامية للفلاسفة[١٩] .

أشهر اولئك الاساتذة كان بومبوناتزي (١٤٦٢ ـ ١٥٢٥) الذي طرح على نفسه السؤال التالي : على فرض أنه ما كان في حوزتنا أي تنزيل إلهي ، فما الفكرة التي يتعين في هذه الحال ان نكوّنها لأنفسنا عن الانسان ومكانه في الكون ؟ وعن هذا السؤال وجد جواباً لدى أرسطو وشراحه . ففي كتابه في **خلود النفس** (١٥١٦) لم يبرهن فقط على ان النفس الناطقة ، التي لا تحتمل افتراقاً عن النفس الحاسة (وذلك لأنها لا تستطيع

---

(١٨) بوسون ، المصدر الآنف الذكر ، ص ٣٩٩ ـ ٤٠٠ .

(١٩) انظر ر .شاربونل، الفكر الايطالي في القرن السادس عشر LA PENSÉE ITALIEN-NE AU XVI SIÈCLE ، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩ .

أن تتعقل بدون صور)، يتحتم أن تكون فانية كالجسم، بل استخلص أيضاً النتائج العملية من ذلك (الفصول ١٣ ـ ١٦) : فالانسان ، الذي ليس له من غاية خارقة للطبيعة ، ينبغي أن يتخذ البشرية نفسها وواجباته اليومية غاية له ؛ عليه أن يجد في حب الفضيلة وفي عار الشر دافعاً كافياً الى العمل ؛ عليه ان يعلم أن « المشترع ، العارف بنزوع الانسان الى الشر والواضع نصب عينيه الخير المشترك ، هو الذي قرر ان النفس خالدة ، حرصاً منه لا على الحقيقة ، بل على الاستقامة ، واستياقاً لبني آدم الى الفضيلة » .

هذا ما لم نجد له نظيراً لدى سيجر البراباني : تصور ايجابي للحياة البشرية بدون إحالة الى مصير خارق للطبيعة ؛ ويسير علينا من ثم أن نتبين حالاً النبرة الرواقية لهذا الكلام . والحال أن هذا المنحى الرواقي عينه يطالعنا في كتاب **في القدر وحرية الاختيار والجبر الالهي** المكتوب سنة ١٥٢٠ : وفيه يوجه رأس هجومه الى التوفيق المزعوم الذي حاول السابقون ان يقيموه بين حرية الاختيار والقدر والعناية الالهية : « اذا وضعنا العناية الالهية ، وضعنا القدر وحذفنا حرية الاختيار ؛ واذا وضعنا حرية الاختيار ، حذفنا العناية الالهية والقدر » . والروح الرواقي هو ما نتعرفه في هذه المماثلة بين العناية الالهية والقدر ؛ كما ان النظرية الرواقية في العدالة الالهية (وهي أيضاً نظرية أفلوطين) هي التي تطالعنا في ختام الكتاب : فالشرور التي جميعها مبررة لأنها تدخل في خطة الكون ، والشر الذي لا يحتمل افتراقاً عن الخير ، ودائرة الحظ الذي يوزع على الناس أنصبة في منتهى التنوع والتباين ، كل ذلك يمثل تصوراً للقدر لا يبشر من قريب أو بعيد بتصور الحتمية العلمية الذي تعين فيه الوقائعُ الوقائعَ ، بل يبقى هو تصور الرواقية ، حيث تتعين الاجزاء بعلاقتها بالكل .

في كتابه **في أسباب الحوادث الطبيعية الخارقة أو كتاب التعازيم** ، الصادر سنة ١٥٥٦ ، استخلص بومبوناتزي نتائج ذلك التصور الطبيعي النزعة . فنظرية المعجزة التي يعرضها فيه تنبثق بكل

يقين عن المذهب الرواقي والافلوطيني في الكون اكثر منهـا عن حس بالحتمية العلمية الحقيقية ؛ فهو لا يقنع بأن يعارض المعجزات بمسلمة الحتمية العلمية ؛ بل يقر (صنيع افلوطين) بأن الخوارق وقائع استثنائية ترافق، على سبيل المثال ، تأسيس الديانات و « لا تكون موافقة لمسار الطبيعة العادي » ؛ بيد أنها تبقى مع ذلك وقائع طبيعية ؛ ولكن لا بد ، لتفسيرها ، من التقدم في معرفة الطبيعة وصولاً الى عمق لا يُبلغ اليه في العادة ؛ فمن الواجب معرفة القوى الخفية للاعشاب والاحجار والجمادات ، كما كان وصفها بلينوس الاكبر ؛ ومن الواجب النفاذ الى التجاذب الذي يربط الانسان كعالم أصغر بمختلف أجزاء الكون وإخضاعه للمؤثرات عن بعد[٢٠] ؛ ومن الواجب أخيراً معرفة قوة الخيال القادر، بالايحاء، على شفاء الامراض. والكتاب مكتوب في جملته لمعارضة علم الابليسيات بعلم التنجيم: وهذا بحد ذاته تقدم كبير، إن لم يكن نظرياً فاجتماعياً على أية حال، لأنه قدم حجة ضد محاكمات السَحَرة.

كان بومبوناتزي اذن ، رغم مجاهرته بصدق الايمان ، يعوِّد النفوس على تصور للانسان وللكون مستقل عن العقيدة الايمانية ؛ على أنه تجدر الملاحظة أن هذا التصور بعيد غاية البعد عن التجربة وعن العلوم الوضعية ، وأن مرجع إحالته الوحيد تصورات للكون اكل الدهر عليها وشرب . وقد بقي ارسطوطاليسيو بادوفا خارج التيار الذي يفضي من بوريدان الى كبلر وغليليو وديكارت : فعلى امتداد القرن السادس عشر عارضت المشائية الايطالية علم القوى الجديد بنظرية ارسطو القديمة عن حركة المقذوفات[٢١] .

بيد أن الكون البادوفي رواقي - أفلوطيني أكثر منه أرسطوطاليسياً محضاً . والمناقشات الشهيرة بين الاسكندريين والرشديين ، أي بين أولئك

(٢٠) قارن مع افلوطين ، التاسوعات ، ت ٤ ، ف ٤ ، ٣٠ - ٤٢ .

(٢١) انظر دوهيم : النشرة الايطالية ، ١٩٠٩ .

الذين كانوا يزعمون أنهم يسيرون في ركاب الاسكندر الافردويسي أو في ركاب ابن رشد في تأويل النظرية الارسطوطاليسية في العقل، لا تبلغ إلى لب الاشياء . فالاسكندري (نظير بومبوناتزي) كان يسلم بأن النفس فانية ، لأن العقل بالملكة الذي فيه يفعل العقل الفاعل ليس شيئاً آخر سوى استعداد في أجهزة الانسان موافق لهذا الفعل : أما الرشدي فكان يسلم بأن العقل بالملكة ، نظير العقل الفاعل ، أزلي ، وإنما أيضاً لاشخصي ، وينسب إلى النفس البشرية ، من حيث أنها تشارك في المعرفة العقلية ، خلوداً لاشخصياً . وإن واحداً من أشهر الرشديين هو نيفو الذي شن في كتابه **في الخلود** (١٥١٨) هجوماً على بومبوناتزي ، والذي لقي تشجيعاً من ليون العاشر[٢٢] في كفاحه ضد المدرسة الاسكندرية ، التي عُدت أعظم خطورة بعد من المدرسة الرشدية . ولنلحظ ان هذه الاسكندرية المزعومة تكرر تعليم ارسطوقليس ، أحد شيوخ الاسكندر الافردويسي ، وكان متشبعاً بالمذهب الرواقي : وهكذا نلتقي الرواقية مرة ثانية في ذلك التأول لأرسطو : لكن لنلحظ أيضاً أن هذه المساجلة تشهد على أن طرفيها بقيا متمسكين بتصور لأوالية المعرفة العقلية هجره الاوكاميون منذ عهد مديد .

(٦)
تطور الرشدية

بيرونيموس كردانو (١٥٠١ ـ ١٥٧٦)، الذي درس في بافيا ثم في بادوفا حتى عام ١٥٢٥ ، والذي ذاعت شهرته كطبيب ، يمثل بما فيه الكفاية تلك النزعة الطبيعية البادوفية ، أي تصوراً رواقياً ـ أفلوطينياً للعالم (ان نظرية أفلوطين في العالم ، بمعزل عن نظريته في الاقانيم ، تمت

---

(٢٢) ليون العاشر : واسمه الحقيقي يوحنا دي ميديشي (١٤٧٥ ـ ١٥٢١) ، بابا روما من ١٥١٣ الى ١٥٢١ حمى العلوم والفنون ، واختتم مجمع لاتران الخامس ، وفي عهده حدث الانشقاق اللوثري . «م» .

بأوثق الصلات الى الرواقية) يحبذ أقوى التحبيذ الايمان بالقوى الخفية والتنجيم . وقد ترك هذا البوهيمي الذي لا برء له ، والذي قال عنه لايبنتز « انه كان بالفعل رجلاً عظيماً بكل عيوبه ، وما كان ليضاهيه أحد لولا عيوبه »[٢٣] ، ترك **اعترافات (حياتي الخاصة)** جهر فيها ، في جملة ما جهر ، بأنه « مشنع على الدين ، محب للانتقام ، حسود ، سوداوي النفس ، كتوم ، ماكر ، ساحر » . وقد عاد الى تبني تصور كان أخذ به بعض العرب وتقبله جزئياً فيشينو ، فأرجع تطور الاديان إلى تأثير قران الكواكب ووازن بين تاريخها وبين الادوار الكونية الكبرى ؛ وقرأ طالع المسيح من مولده في ظل قران المشتري والشمس ، بينما زحل هو مصدر الشريعة اليهودية[٢٤] . وفي عالمه الذي تحركه نفس واحدة ، عضوها هو الحرارة ، وهي حاوية لجميع النفوس الفردية ، في هذا العالم حيث الموجودات طراً ، حتى الفاقدة الحس منها ، حية ، تسري التأثيرات السحرية وفق المراد بالنسبة الى من يعرف كيف يلتقطها . هذا التصور للنفس ، التي تسمى أحياناً بالروح الكلي ، يهيىء كردانو لتقبل الرشدية ولاطراح الخلود .

أفضت الحركة البادوفية في ايطاليا الى كريمونيني (١٥٥٠ ـ ١٦٣١) ، وكان أستاذاً في بادوفا ، وقد جرى حوله في عام ١٦١١ و١٦١٣ تحقيق في بلاط روما ؛ ونقاط مذهبه التي أخذ عليه القول بها في كتابه **في السماء** هي من العلامات الفارقة للارسطوطاليسية البادوفية : قدم السماء ووجوب وجودها ، مما قاده إلى إنكارالخلق ، وارتباط النفس الحميم بالجسم ، مما تأدى به الى انكار الخلود ، وفعل الله باعتباره محض علة غائية ، مما لا يتفق البتة مع الشخصية والعناية الالهية . وخطر هذه القضايا على المعتقدات هو الذي استوقف بوجه خاص انتباه

---

(٢٣) **العدالة الالهية** ، ف ٢٥١ .

(٢٤) انظر بايل ، المعجم DICTIONNAIRE ، مادة كردان ، الملاحظة ف .

المعاصرين له ؛ ولزام علينا أن نضيف أنه في الزمن الذي ظهر فيه كوبرنيكوس وكبلر وغليليو كانت سماء أرسطو بدورانها الابدي وغائيتها قد أمست مجرد رثاث عتيق مربك : أما الافلاطونيون فكانوا ، كما سنرى ، أكثر تنبهاً وتفهماً للتقدم العلمي .

ينبغي إذن ان نميز في الفكر البادوفي بين الانشاءات الدوغمائية ، المسفة والمتقادمة ، وبين النقد الخلقي والديني الذي كان تأثيره هائلاً ، وعلى الأخص في فرنسا ؛ فقد دشن هذا النقد ذلك الفكر الحر والمستقل الذي لم يتجمد في أي مذهب فلسفي نهائي وتسرب بألف صورة وصورة إلى الأدب والشعر ، فصار عادة متبعة لدى أولئك الذين سموا بالزنادقة[٢٥] LIBERTINS . وقد انعقدت أواصر عقلية شتى بين فرنسا وايطاليا نحو عام ١٥٤٠[٢٦] . وكان كالفن يلم إلماماً جيداً بمذاهب الطليان ولا يمحضهم ثقته ؛ وقد كتب في عام ١٥٣٩ يقول : إنهم هم الذين قالوا « ان الدين قد لفقه قديماً تلفيقاً قلة من الناس من أهل الحيلة والدهاء : وذلك بغية حمل عامة الناس بهذه الوسيلة على لزوم حدود التواضع »[٢٧] . ومن ١٥٤٢ إلى ١٥٦٧ علَّم فيكومركاتو ، بدعوة من فرانسوا الأول ، الرشدية في معهد فرنسا . ووُجد له في فرنسا تلاميذ ، ومنهم يوحنا فرنل الذي صور في كتابه **في علل الاشياء الخفية** (١٥٤٨) اسكندرياً راسخ المعتقد تحت اسم بروتوس .

---

(٢٥) في هذه التسمية ظلم . والاصح ان نترجم كلمة LIBERTIN بالمنعتقين ، حتى نحافظ على الجذر LIBER اي الحر . «م» .

(٢٦) بوسون ، المصدر الآنف الذكر ، القسم الاول ، الكتاب الاول ، الفصلان ٤ و ٥ .

(٢٧) **التاسيس المسيحي** ، ك ١ ، ص ٥ ، طبعة لوفران .

(٧)
الحركة العلمية : ليوناردو دافنشي

كتب ليوناردو دافنشي (١٤٥٢ ـ ١٥١٩) يقول : « ان الكذب لمن الخساسة في منتهاها ، فحتى لو أحسن الكلام عن أشياء الله لذهب برونق ما هو إلهي ؛ أما الحقيقة فهي من السمو بحيث تخلع صفة النبل حتى على أدنى الأشياء التي تمتدحها . ان الحقيقة ، حتى ولو دارت حول شيء تافه ودون ، تجاوز بما لا يقاس الظنون غير اليقينية في أجل المسائل وأسماها ... ولكن أنت يا من يحيا على الأوهام ، تجد لذتك في المغالطات بصدد الأشياء البعيدة المنال وغير اليقينية اكثر مما تجدها في الاستنتاجات الاكيدة والطبيعية التي لا ترتفع إلى مثل ذلك العلو » . انه لرأي مناقض تماماً لرأي البادوفيين ، لأن بومبوناتزي كان يصرح ان رفعة العلم تأتي من رفعة موضوعه أكثر منها من يقينية البرهان . ولننظر الآن في كل ما يترتب على هذا الرأي : ففي القرون التي استعرضنا تاريخها كان الحق يعد هو هو الله بالذات ؛ وكانت الوسيلة الى الوصول إلى الحق إما وحي الله بكلمته ، وإما الاستدلال والقياس ؛ ولكن الحق نفسه كان على الدوام فوق الوسائل التي في متاح العقل البشري . أما إذا حُدد الحق على العكس من ذلك بالاستنتاجات الاكيدة والطبيعية ، فإنه يكون من هنا بالذات متناسباً وقوى العقل البشري ومحدداً بدون أية إحالة إلى وجود مجاوز للعقل وخارجي عنه . ولكن من هنا أيضاً لا يعود « الحق » يُعرض في صورة رؤية منتظمة وشاملة للكون (سواء أكان مرد هذه الرؤية إلى الوحي أم إلى العقل أم إلى الاثنين معاً) ، بل تتقطع أوصاله بنوع ما إلى كثرة من القضايا ، رابطها المشترك ليس التعبير عن حق واحد أوحد بل الكيفية التي تم الوصول بها إلى يقينيتها .

ان ليوناردو ، وان لم يقبل ، كعالم ، نتائج علم القوى الاوكامي ، هو مع ذلك واحد من أولئك الذين روجوا لروحه ؛ فقد انتقد بناء الأقيسة

العنكبوتي ، ووصف الخيميائيين والمنجمين بأنهم « مشعوذون أو مأفونون » ، وقدم أرخميدس ، مثله في ذلك مثل ترتاليا وغليليو ، على جميع من عداه ، وعاد يعالج مسائل علم القوى عند النقطة التي تركه عندها . ولكن ليوناردو ، من جهة أخرى ، وبصفته ايطالياً من عصر النهضة ، دينامي المذهب ، يبحث في الحركة عن المحرِّك الروحي ، وفي الجسم البشري عن فعل النفس التي حققت فيه فكرتها عن الصورة الانسانية ؛ وما العقل إلا توق « ينتظر على الدوام ، بنفاد صبر فَرِح ، الربيع الآتي ، الصيف الجديد » ، و « هذا التوق عينه هو جوهر الطبيعة غير المفارق » . وواضح هو على كل حال الفارق بين هذا التوق ، المنبجس عن الصور المتجددة دوماً ، وبين الصورة الارسطوطاليسية القديمة التي تفرض على الأشياء نظاماً سكونياً ، وبقدر ما تسمح المادة ، أزلياً .

(٨)
البيرونية : مونتانيي

لن نكون من المغالين مهما نسبنا من أهمية إلى أولئك المفكرين الذين ازدروا بكل مذهب ، وخاطبوا الآخرين لا كما يخاطب الأساتذة التلاميذ الذين يعلمونهم ، بل كما يخاطب الانسانُ الانسانَ ، وضربوا في مجال دراسة العقل البشري الأمثلة الصادقة عينها التي ضربها ليوناردو دافنشي في مجال دراسة الطبيعة .

هناك بلا شك الرفضيون الخلَّص ، الزنادقة بحصر المعنى من أمثال بونافنتورا البيرياني الذي هزىء في كتابه **جرس العالم** (١٥٣٧) ، المكتوب على طريقة لوقيانوس ، من الانجيل وخوارقه .

لكننا نلقى أيضاً ، على امتداد القرن السادس عشر ، تياراً بيرونياً وشكياً لا يحمل على الدين ، بل كثيراً ما يعلن عن وفاقه معه ، ولكنه يوجه رأس حربته الى الفلسفة والعلم بحصر المعنى . فأغريبا النتشايمي يذكِّر ، في رسالته **في عدم يقين العلوم والفنون وبطلانها** (١٥٢٧) بالاهاجي

القديمة التي وضعت في العصر الوسيط الأعلى ضد الجدل : فالعلوم (ويقصد بذلك الرياضيات وفنون العرافة أو الفروسية على حد سواء) غير يقينية وغير مجدية ، وذلك ما دام الدين وحده يرشدنا إلى درب السعادة والهناء . ويعلن أومر تالون ، مؤلف **الاكاديمية** (١٥٤٨) ، ان أرسطو هو « أبو الملحدين والمتعصبين »[٢٨] ويحارب في شخصه « فلسفة الوثنيين والامم » . وعلى هذا فإن البيرونية ، التي يعطي رابليه ، هازئاً ، صيغاً منها مقتبسة عن سكستوس امبيريقوس ، لم تكن بحال من الأحوال معادية للمسيحية[٢٩] . ويرى فيها أومر تالون لا نقداً للايمان ، بل فلسفة حقة « حرة في التقييم وفي الحكم الذي تصدره على الاشياء وغير مقيدة الى ظن أو إلى كاتب » . والخطة التي يحتذيها في كتابه هي على كل حال ، وفي جوهرها ، خطة شيشرون في **الاكاديميات** .

ان فكر رابليه ومونتانيي يتخطى بمسافة غير هينة هذه الكتابات الظرفية . فقد أبدعا أشكالاً أدبية لا تضاهى ، يمضي فيها الفكر ، وقد انعتق من الجدل الاحادي الشكل ، الى لب الاشياء والبشر بدون لف أو دوران ؛ على ان هذين الكاتبين الاخلاقيين ، اللذين ما كانا على اتصال وثيق بالحركة العلمية لعصرهما ، دلّلا على وعي عقلي دقيق ، لم يدع لشيء ان يفجأه بسهولة . وإن تهكم رابليه الصاحي لا يراعي لا هواة المماحكات في الجامعات ولا صناع الخوارق أو الفتاوي الكاذبة . كما أن مونتانيي ، الذي ما كان يهتم للانشاء النظري بحد ذاته ، لا يألو جهداً ليجد في نفسه وفي الآخرين الانسان مثلما هو ، في عريه العقلي والخلقي ، بدون تلك الذرائع الكاذبة التي تضيفها اليه المذاهب المدعية التي تحدده بإضافته الى الكون وإلى الله .

معروفة لدينا تلك الصفحة من **دفاع ريمون سوبون** (**المقالات** ،

---

(٢٨) نقلاً عن بوسون ، المصدر الآنف الذكر ، ص ٢٨٧ .

(٢٩) كتاب **بنتاغروييل الثالث** (١٥٤٦) ، الفصل ٢٤ .

م ٢ ، ف ١٢) (١٥٨٠) التي وضع فيها مونتاني ضرباً من جردة بالعلم في عصره : « لقد تحركت السماء والنجوم على مدى ثلاثة آلاف حول ؛ ذلك ما اعتقده الجميع ، إلى أن عنَّ في بال أحدهم قبل زهاء ثمانية عشر قرناً أن يعلن أن الأرض هي التي تتحرك ؛ وفي زماننا هذا عرف كوبرنيكوس كيف يقيم هذه النظرية على أساس متين ويستخلص منها جميع النتائج التنجيمية...وقبل أن تأتي مبادىء أرسطو بكلمات الهيولى والصورة والعدم ، فيعتمدها الناس ، كانت مبادىء أخرى ترضي العقل البشري ... فما قيمة هذه المبادىء ، وأية فائدة خاصة نجتنيها إذا توقف عندها مسار اختراعنا ؟... كم مضى من السنين على وجود الطب في العالم ؟ ومع ذلك يقال ان قادماً جديداً ، يعرف باسم باراقلس ، غيرَّ وقلب كل نظام المناهج القديمة . وقد ذُكر لي إنه توجد في الهندسة (التي تحسب انها وصلت الى ذروة اليقين بين العلوم) برهنات حتمية تقوض حقيقة التجربة : وكما قال لي جاك بيلوتييه في بيتي ، فإنه وجد أن خطين اثنين قد يتسباتلان ليتلاقيا ، ولكنه ما لبث أن تحقق من أنهما لن يتوصلا أبداً ، حتى اللانهاية ، الى الاتصال ... وقبل ألف عام كان من يشكك في علم وصف الكون يُعَدّ من البيرونيين ... وكان القول بوجود المتقاطرات يُعد من البدع . وها ان مساحة شاسعة من اليابسة تُكتشف في عصرنا هذا » . إن ما من مقطع يعبر خيراً من هذا المقطع عن إدراك أصحاب البصائر في نهاية القرن السادس عشر لهشاشة صورة الكون القديمة والوسيطية : فانهيار نظرية مركزية الأرض للكون ، ونقد مبادىء أرسطو ، والابتكارات الطبية ، واكتشاف المستقيمات المرافقة ، واكتشاف القارة الاميركية ، جميع هذه الوقائع وغيرها انما تثبت أن العقل لا يبلغ أبداً ، خلافاً لما اعتقد الاقدمون ، إلى مبادىء ثابتة ساكنة يمكن أن يشاد عليها علم نهائي : فالرياضيات والفلك والطب والفلسفة وسواها كانت كلها قيد التغيير في ذلك العصر .

هل الغاية من ذلك استبدال العلم الباطل بعلم آخر يكون ، هو ، نهائياً ؟ لا يلوح ان مونتانيي يعتقد ذلك . قال في معرض كلامه عن

بطليموس وكوبرنيكوس: « ما يدرينا ان رأياً ثالثاً لن يطوح، في غضون الـ... سنة القادمة ، بالرأيين السابقين كليهما ؟ » وعلى الرغم من المستكشفين الجدد فإن« جغرافيي هذا العصر » يخطئون إذ« يؤكدون انهم وجدوا كل شيء ورأوا كل شيء » . وما هذا التغير بوضع مؤقت عارض ؛ وانما هو الحالة المستديمة للعقل البشري .ولكن هذا معناه ايضاً أن البيرونية ليست عطالة ولامبالاة ؛ وانما العطالة صفة الدوغمائية والوثوقية ؛ أما الشكية فبحث وتقص لامتناهٍ لعقل متطلب عسير إرضاؤه . ولم يكن مونتانيي ، نظير أومر تالون ، من الاكاديميين ؛ فهو لا يشاطر« أهل التوفيق » « رأيهم المعتدل » القائل إن« كفاءتنا يمكن أن تتأدى بنا الى معرفة بعض الاشياء ليس إلا ، وان لطاقتها حدوداً معلومة قد يكون من التهور تجاوزها » .إن شكيته لا تقبل بأن تُعينَّ سلفاً للعقل البشري حدود لا يحلّ له تخطيها ؛« فمن العسير غاية العسر رسم حدود لعقلنا ؛ فهو فضولي ونهم ... ولما تحققت بالتجربة ... من أن العلوم والفنون غير قابلة للصب في قالب ، بل يكون تكونها وتشكلها رويداً رويداً بمداورتها وصقلها مرة تلو الاخرى ، فإن ما تكلّ قوتي عن اكتشافه ، لا أكلّ أنا من محاولة سبر غوره ؛ وإذ أجس هذه المادة الجديدة وأعجنها ، أفتح أمام من سيأتي بعدي امكانية للاستفادة منها على نحو أفضل ... ؛ وهذا ما سيفعله الثاني برسم الثالث ، مما يعني أنه ليس للصعوبة ان تقنطني ،ولا كذلك عجزي ، لأنه عجزي انا وحدي » .

ان العلم الذي لا رغبة له فيه هو العلم الذي يزعم أن المبادىء الثابتة منطلقه ، والذي عنه يقول :« لو أقر الانسان بجهل العلل الاولى والمبادىء ، فليترك لي بجرأة باقي علمه كله : فان افتقد الأساس تهاوى خطابه كله » . لا ينصب نقد مونتانيي اذن على النتائج الايجابية للعلوم ، وانما على مبادئها المزعومة وعلى وثوقية اولئك الذين ينبرون« بكل مهابة وجلال » لمداورتها .

آية ذلك ان عالم مونتانيي ، إذا جاز القول ، متنوع ومتباين بقدر ما

كانت الصورة التقليدية للكون ، المتوارثة عن العصور القديمة ، واحدة ورتيبة : فلا أثر إطلاقاً من ذلك التشابه الكلي الذي كان يهيمن على تصور الاشياء .« ما العالم إلا تنوع واختلاف »(م ٢ ، ف ٢) .« ليس من صفة كلية الى هذا الحد في صورة الاشياء هذه سوى التباين والتنوع ... فلا التشابه يوحد ، ولا الاختلاف يفرِّق »(م ٣ ، ف ١٣) . على أنه لا يجوز رفع هذا التباين الى درجة المطلق : فالتجربة تدلنا على أنه توجد في جزر الهند الجديدة ، و« لدى أمم ما سمعت بنا قط » ، أعراف ومعتقدات تشبه شبهاً غريباً أعراف الامم المسيحية ومعتقداتها(م ٢ ، ف ١٢) . أهناك اذن جوهر طبيعي مشترك ؟ قطعاً لا ! فالمعتقدات المشار اليها« لا تمت بأي صلة الى خطابنا الطبيعي » . وهذه التشابهات تبعث على الدهشة اكثر منها على الاطمئنان .« إنه لصانع كبير للمعجزات ذلك العقل البشري » .

ليس للاشياء في جوهرها طبيعة واحدة ودائمة . والطبيعة البشرية التي يوصي الرواقيون بإسلاس القياد لها ليست مما تمكن معرفته ؛ صحيح أنه« مما يُصدَّق أن ثمة نواميس طبيعية ، كما هو ملحوظ لدى المخلوقات الأخرى ؛ ولكن هذه النواميس ضائعة فينا ، وعقلنا البشري لا يني يتدخل بكل الوسائل الممكنة ليسيطر ويتحكم ، فيخلط الاشياء ويشوش وجهها بحسب ما يصور له غروره وتقلبه »(م ٢ ، ف ١٢) .

في هذه الشروط تستمد المعرفة المذهبية للعلماء المحترفين ثبوتيتها لا من معرفة الطبيعة ، بل من اولئك الذين يريدون ان« يثبتوا كفاءتهم وقيمتهم » . هذا لا ينفي ان العلم« إذا أحسن استخدامه ، هو أنبل مكتسبات البشر وأجلّها شأناً ... على أنه لنبله ولنفاسة فائدته ليس مما يحاز بثمن بخس »(م ٣ ، ف ٨) . وربما كان ذلك هو كشف مونتانيي الحقيقي : إن العلم بحد ذاته لا يدخِل الانسان مملكة إلهية وأعلى مقاماً من البشرية ؛ وهو يستمد قيمته لا من موضوعه ، بل من استعماله ؛ وليس بذي بال تبجح الجراح الذي يتحدث مفاخراً عمن شفاهم« اذا كان لا يعرف كيف يستخلص من هذا العلم ما يؤهل به حكمه » . فقيمة العلم

تأتي من قيمة الانسان الذي يستعمله ويتحكم به . ولهذا كان الموضوع الدائم لمونتانيي دراسة الانسان ، لا الطبيعة البشرية الكلية التي لا تقع تحت ممسك ، ولا الانسان الذي خلصته نعمة الله ، بل الانسان كما يلقاه في ذات نفسه« بلا عون من الخارج ، وغير مسلح إلا بسلاحه، بمعزل عن النعمة والمعرفة الالهية »(م ٢ ، ف ١٢) . ومن هنا كانت خطته في كتابة **المقالات** ، التي يبرز طابعها المنهجي ويتوضح طرداً مع التقدم في تحريرها :« سأجرؤ لا على الكلام عن نفسي فحسب ، بل على عدم الكلام إلا عن نفسي »(م٣ ، ف ٨) . « إنه لمشروع شائك ومحفوف بالمخاطر ، الى اكثرمن الحد الظاهر ، ان نتتبع مسار عقلنا في هيمانه ، وأن ندلف الى الاسحاق الكتيمة لخباياه ومنعرجاته الداخلية ، وان نختار ونتوقف عند ما يلوح من ظاهر تقلباته ... وإني لمنذ سنوات عديدة لا أضع غير نفسي نصب فكري ، ولا أراقب ولا أدرس غير ذات نفسي ؛ واذا درست شيئاً آخر ، فإنما لأطبقه علي ، أو فيَّ ، بتعبير أصح ... ولا شيء يضاهي في صعوبته وصف المرء لذاته ، ولكن لا شيء يضارعه أيضاً نفعاً» (م٢ ، ف ٦) . وليس بيت القصيد هنا ، كما نرى ، لا التصلب في مواجهة التجربة باسم مبادىء عقلانية مزعومة ، ولا إسلاس القياد لإيقاع التغير الكلي ؛ فهنا ايضاً لا بد للمرء ان« يختار ويتوقف » ، وان يكون سبيله الى ذلك لا عقل يحلق به الى عالم إلهي ، بل تأمل حول الذات صادق وصاحٍ ومستديم .

هذه الشكية الايجابية عينها يأخذ بناصرها ، وان بقدر أقل من العنفوان والألق ، الطبيب فرانسوا سانشيز في كتابه **ما لا يُعلم** (١٥٨١). ولئن حشد في هذا الكتاب ، الذي يكاد يكون جامعاً لكل ما يتصل بالشكية ، حججاً كثيرة في الاعتراض على وجود علم كامل وتام(فالاشياء مترابطة فيما بينها أقوى الترابط بحيث أن معرفتنا التامة بشيء واحد ستستلزم معرفتنا بالكل الذي ما هو في متاحنا) ، فإنه ضمَّنه بالمقابل نصائح ايجابية للوصول الى ما يمكن للانسان أن يعرفه عن الاشياء : « لا يجوز ان نيمم شطر الرجال وكتاباتهم ، ولو فعلنا نكون قد هجرنا الطبيعة ، انما ينبغي في

المقام الاول أن نضع أنفسنا ، بوساطة التجربة ، على تماس بالاشياء »[٣٠] .

(٩)
الكتاب الاخلاقيون والسياسيون

تأدت شروط تطور الحياة العقلية الى انبعاث للرواقية في القرن السادس عشر: فالكتاب القدامى، الذين أقبل أهل ذلك العصر على قراءتهم بشغف ، وهم شيشرون وسنيكا وحتى بلوتارخوس، كانوا متشربين بتلك الرواقية الشعبية التي ترمي الى إرشاد الضمائر اكثر مما الى عرض مذهب فلسفي بسند من العقل . على أنه يكاد لا يجوز لنا الكلام عن انبعاث ، نظراً الى أن بعض الافكار الرواقية لم تغب قط في الحقيقة عن الانظار على امتداد الحقبة الوسيطية ، وان أسيء فهمها بقدر أو بآخر : أفنحن بحاجة الى التذكير برواقية القديس امبروسيوس الذي جعل غاية الخير في الوفاق مع الطبيعة والوفاق مع الذات ؟[٣١]فالكثير من موجزات الاخلاق ، مثل موجزات ألكوين[٣٢] وهيلدبرت اللافارداني[٣٣] وكثيرين غيرهما ، حذت حذو سنيكا وشيشرون في تعاريفهما للفضائل والرذائل وفي تصورهما للانسان المستقيم . أوَليست أخلاق روجر بيكون مستوحاة بقضها وقضيضها من سنيكا ؟ لقد امكن للاخلاق الرواقية أن تبقى قائمة الى جانب الحياة المسيحية الصرفة ؛ ولكن المسيحية ما استطاعت قط لا أن تمتصها ولا أن تسد مسدها ؛ وهذا الاستقلال هو ما تنبه له رواقيو عصر النهضة ، بدون أن يناصبوا المسيحية على كل حال العداء ؛ بل ربما كان العكس هو الصحيح ، إذ لم تألُ هذه الرواقية المحدثة جهداً لتوفيق

---

(٣٠) نقلاً عن ج . سورتيه : الفلسفة الحديثة من بيكون الى لايبنتز LA PHILOSOPHIE MODERNE DE BACON A LEIBNIZ ، ص ٤٠ .

(٣١) في الواجبات ، ك ١ ، ف ١٣٥ ؛ ك ١ ، ف ٨٥ .

(٣٢) مينيي : تراث آباء الكنيسة اللاتين ، ك ١٠١ ، ص ٦١٣ .

(٣٣) المصدر نفسه ، ك ١٧١ ، ص ١٠٠٧ .

المذهب الرواقي مع الحياة المسيحية . وما تم ذلك بدون احتجاج من جانب كاتب مثل كالفن ذاد بحميا عن المذهب المسيحي ضد شبهة الرواقية ؛ فقد نظر باشمئزاز الى الخلط الذي يقع فيه أعداؤه «عن خبث وسوء طوية» بين الجبر الالهي وقدر FATUM الرواقيين ؛ والفارق كبير بين المسيحي الذي يحمل الصليب وبين الحكيم الرواقي الذي يبدو» وكأنه في منتهى البلاهة ولا يستشعر أي ألم على الاطلاق »[٣٤] .

على أن ذلك لا ينفي ان كثرة من المفكرين ، في النصف الثاني من القرن السادس عشر على الاخص ، وجدت قوتها المغذي في المؤلفات الاخلاقية لشيشرون ومرقس اوراليوس ، وعلى الاخص سنيكا وابقتاتوس ؛ فقد نُقلت كتبهم جميعاً الى الفرنسية ، واتخذت موضوعاً للتأمل والشرح والمحاكاة . ولقيت هذه المؤلفات ، التي تعتمد على الصور البيانية وعلى الوصايا والارشادات ، والتي تنطبع في النفس بنوع من ضرورة مباشرة وبلا برهان ، والتي تستجيب للحاجة الى العزاء والسلوان والتشجيع ، نجاحاً منقطع النظير . وكانت تعوِّد الفكر على التفريق الى حد ما بين الغاية الخارقة للطبيعة لأفعالنا ، والتي لا سبيل لنا الى معرفتها عن غير طريق الوحي ، وبين التوجيه الفعلي لسلوكنا . « على الرغم من أن م . ت . شيشرون وسائر الفلاسفة الوثنين أخطؤوا بدعوتهم الى الفصل بين الغاية وبين الافعال الصالحة ، فإن في وسع المسيحيين مع ذلك أن يجدوا في كتبهم مذاهب مفيدة »[٣٥] .

بيد ان المذهب الرواقي برمته ، وبميتافيزيقاه ، هو ما حاول العلامة لوفان جوست ليبس أن يذيع معرفته بين الناس . فتلك الكتيّبات الممتازة ،

---

(٣٤) التاسيس المسيحي ، الكتاب الاول ، الفصل ١٦ و٨ ؛ ك ٣ ، ف ٨ و٩ .

(٣٥) مقدمة كتاب الواجبات بقلم م . ت . شيشرون ، ترجمة بلفوريه ، ١٥٨٣ ؛ نقلاً عن ليونتين زانتا : **انبعاث الرواقية في القرن السادس عشر** LA RENAISSANCE DU STOÏCISME AU XVI SIÈCLE ، ص ١٣١ (بصدد الترجمات انظر كل الفصل الثالث من القسم الثاني) .

التي جمع فيها وصنَّف كل ما تمكن معرفته في زمانه عن الرواقيين (**الوجيز في الفلسفة الرواقية** ، ١٦٠٣ ، و**الطبيعيات الرواقية**) ، وعلى الأخص منهم سنيكا ، قدَّم لها مؤلفها بتصدير حرص فيه على تنبيهنا مما يلي : «حذار من أن يضع كائن من كان ، مع الرواقيين ، غاية الخير أو السعادة في الطبيعة إلا إذا عنى بالطبيعة الله ذاته » . ويسعنا القول إنه بفضل استلهام سنيكا أمكن له ان ينفي من الرواقية كل ما من شأنه ان يجرح الوجدان المسيحي : فسنيكا سينبئه ، على سبيل المثال ، إن القدر هو إرادة الله ذاته وإن الله حر «لأنه هو نفسه ضرورة ذاته» .

إن الاهمية العلمية لهذه الرواقية المحدثة تبرز بوجه خاص في حياة غليوم دو فير ومؤلفاته (١٥٥٦ ـ ١٦٢١) ؛ فقد كان سليل أسرة من القضاة ، وقد حامت حوله شبهات قوية في عهد **الرابطة**[٣٦] ، ثم تولى منصب مقدم عرائض في برلمان باريس عندما تسنم العرش هنري الرابع ، وصار بعدئذ رئيساً أول لبرلمان إكس . ولم تكن رواقيته البتة ، خلافاً لما بدت عليه مراراً في ذلك الزمان ، رواقية انسان مستسلم يستمد من مطالعاته القوة فقط على الخضوع للمحتوم الذي لا مهرب منه ؛ فقد كان كله اشرئباباً نحو العمل (وتلك هي الرواقية الحقيقية ، رواقية ابقتاتوس) ؛ ورسالته **في المثابرة والعزاء في المصائب العامة** ، التي كتبها سنة ١٥٩٠ ، في اثناء حصار باريس من قبل هنري الرابع ، وفيما كانت حياته في خطر بالنظر الى تأييده قضية الملك الشرعي ، يتفجر كل سطر فيها بالرغبة في «خدمة الوطن» وفي شفاء فرنسا من أدوائها ، أي من بذخ النبلاء ومتاجرة الكنيسة بالرتب الكهنوتية وفساد العدالة .

هذه الرواقية المحدثة ، التي ولدت من الرغبة في إرشاد الضمائر ،

---

(٣٦) الرابطة أو الرابطة المقدسة : اتحاد كونفدرالي كاثوليكي أسسه الدوق دي غيز سنة ١٥٧٦ للدفاع عن المذهب الكاثوليكي ضد الكالفينيين ، ومن ثم للاطاحة بهنري الثالث الذي وقع معاهدة صلح مع البروتستانتيين . وقد حل هنري الرابع الرابطة بعد ان جحد الكالفينية . «م» .

تختلف كل الاختلاف (وهذه من مفارقات التاريخ) عن تلك النزعة الطبيعية الرواقية التي كانت الغذاء الروحي للمفكرين الاحرار من البادوفيين أو الافلاطونيين في نهاية عصر النهضة . وحس الروحية ، الذي يحرك الرواقيين الذين تكلمنا عنهم ، يبقى مستقلاً عن تصور بعينه للكون ؛ فمجاله طوية الانسان ؛ وانعتاقه من أي ارتباط برؤية أصحاب مذهب وحدة الوجود للعالم يهيئه للارتباط ، على العكس ، بالروحانية الافلاطونية التي أسلفنا بيان المكانة التي تتبوأها . وإنه لمن المفيد ان نلاحظ أن رسالة دو فير في **المثابرة** تنتهي بالعبارات التي تفوه بها الرئيس دي ثو ، وهو على فراش الموت ، حول معرفة الاشياء؛ قال : «لا بد من أقوال لمعرفة الاشياء بصورها الغارقة في الهيولى : ... لكن رغبتنا في فهم طبيعة نفسنا على هذا النحو لا تعني رغبة في معرفتها . إذ نظراً الى أنها بسيطة كما هي واقعاً ، فلا بد أن تدلف عارية تماماً الى ذهننا ، وأن تشغل مساحته كلها ؛ وأي شيء سيواكبها لن يكون إلا معيقاً لها ... وعليه ، ان السبيل الحق الى معرفة طبيعة نفسنا هو أن نتسامى بها فوق الجسم وان نخرجها منه بتمام ذاتها ؛ فإذا تأملناها بعدئذ في ذاتها عرفناها بذاتها »(٣٧) . ان هذه الرواقية ، القائلة باستقلال الانا ، تنزلق نحو المذهب الروحي ، القائل بسؤدد الروح في معرفته لذاته .

لقد بقي من الرواقية ، حتى لدى الكتاب الاخلاقيين الذين ما هم برواقيين بحصر المعنى ، ميل الى التماس أصل أدوائنا في حكم أسيء ضبطه وعلينا تقع مهمة تقويمه . وفكرة ابقتاتوس هذه ، التي نلفاها لدى دو فير في أحسن صيغة تعبيرية («فإرادتنا قادرة على توجيه ظننا بحيث لا يعطي مصادقته إلا لما يستأهلها ، ولا يصدق إلا الصادق من الاشياء بالبداهة ، ويمتنع ويعلق الحكم على غير المؤكدة منها ، وينبذ ويطّرح الكاذبة»(٣٨)) ، هي أيضاً موضوع كتاب **الحكمة** لبيير شارون

---

(٣٧) طبعة فلاش ، ص ٢٢١ .

(٣٨) **فلسفة الرواقيين الاخلاقية** LA PHILOSOPHIE MORALE DES STOÏQUES ، نقلاً عن زانتا ، ص ٢٩٣ .

(١٦٠٣) ، وان يكن تأثير مونتانيي في هذا الكتاب غالباً . ولئن تحاشى شارون ان يعطي كلمة الحكمة «المعنى المعجرف والمفخم الذي يعطيها إياه اللاهوتيون والفلاسفة الذين يلذ لهم أن يصفوا ويصوروا أشياء ما رآها أحد بعد،وأن يرفعوها الى درجة من الكمال لا تقتدر الطبيعة البشرية على الارتقاء اليها إلا بالخيال»(المقدمة)،فإنه طلب مع ذلك،كشرط للحكمة، «الانعتاق من الاخطاء ومن رذائل العالم والاهواء» و«ملء حرية العقل حكماً وإرادة معاً»[٣٩] ، وهو قول خالص لابقتاتوس . ولنضف أن هذه الحرية تقترن بوصية تأمر بـ «إطاعة قوانين البلاد وعاداتها وأعرافها والتقيد بها» .

هكذا يجد الكاتب الاخلاقي نفسه مسوقاً الى ان يدرس الانسان كما هو بدلاً من أن يلتمس لسلوكه مبدأ ما مفارقاً ؛ فمعرفة الذات ، أي نقاط الضعف البشري ، هي في رأي شارون عنصر مهم من عناصر الحكمة ، ومهمة الكاتب الاخلاقي في هذه الحال هي أن يصور الاهواء وعللها .

الى جانب هذه الاخلاقيات الانسانية النزعة رأت النور سياسة واقعية لا تعترف إطلاقاً بحق الملوك الالهي أو بعقد بين الملوك والشعوب ، ولا تريد ان ترى في المجتمع سوى مصطرع بين قوى بشرية وتنازع في الاهواء . ومثال هذه السياسة كتاب **الامير** الشهير لنيقولو مكيافلي (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧) الذي اكتسب ، في مناصبه التي تقلب فيها كمبعوث دبلوماسي للجمهورية الفلورنسية ، تجربة وخبرة أتحفنا بثمارهما . «ان من طبيعة العامة ان تبتهج للشر ... وكثرة لا قائد لها لا نفع لها»[٤٠] : تلك هي بعض جوامع الكلم التي تبرر ان يعتمد الامير ما يعتمده من وسائل لتأمين سلطانه . فسواء أكان أميراً بإرادة الشعب الذي يريد استخدامه في حربه ضد العظام، أم أميراً بحظوة العظام وواسطتهم ، فلا

---

(٣٩) ك ٢ ، ف ١ و ٢ .

(٤٠) **التاريخ** ، ك ٢ ، ف ٣٤ ؛ **الخطب** ، ك ١ ، ف ٤٤ .

مـحيص له عن تطويع الجميع ؛ وليس الامير بمشترع ، وانما هو محارب ؛ «ان الحرب ومؤسساتها وقانونها هي الموضوع الوحيد الذي ينبغي ان تدور حوله افكار الامير وأن يذهب اليه اهتمامه واجتهاده وأن يتمرس به ويحترفه ؛ فتلك هي المهنة الحقة لكل من يحكم»(٤١) . وعليه ، ليس للأمير ان يقرع نفسه على قسوتها عندما يكون المطلوب إلزام رعاياه حدود الطاعة . أفليس الحِلم الحق من جانب الامير ان يضرب بعض أمثلة على الحزم بدلاً من أن يترك الفوضى تضرب أطنابها فتقلب المجتمع رأساً على عقب ؟ ثم إن الامير ليس ملزماً بأن ينجز ما وعد ، إذا كان من شأن هذا الوفاء ان ينقلب ضد صالحه . وكل شيء رهن هنا بالظروف : فعلى الامير « أن يعرف كيف يسلك في وقت واحد مسلك الحيوان أو الانسان » ؛ فهو يسلك مسلك الانسان حينما يحارب بالقوانين ؛ ولكن هذه الطريقة في الحرب لا تكفي أبداً ، وكثيراً ما يضطر الامير الى سلوك مسلك « الحيوان » أي الى استخدام العنف .

ان دروساً في الواقعية هي التي نهلها عصر مكيافلي من كتابه ، ولقد امكن لفرنسيس بيكون ان يكتب بعد مضي قرن واحد : «ينبغي ان نشكر مكيافلي وهذا النوع من الكتّاب الذين يقولون علناً وبلا مواربة ما اعتاد الناس على فعله ، وليس ما ينبغي عليهم فعله»(٤٢) .

ان تكن مشكلة الأمير هي التي طرحها مكيافلي في ايطاليا في مطلع القرن السادس عشر ، فإن مشكلة الطاغية هي التي يطرحها اتيين دي لابويسي (١٥٣٠ ـ ١٥٦٣) في **خطاب في العبودية الارادية** الذي كتبه ، على حد ما يذكر صديقه مونتانيي ، «قبل ان يبلغ الثامنة عشرة من عمره ، على شرف الحرية ضد الطغاة » . كيف يمكن لجمهرة غفيرة من الناس أن تترك فرداً واحداً يطغى عليها ؟ تلك هي عينها مشكلة مكيافلي ، ولكن لا من

---

(٤١) **الامير** ، ف ١٤ ؛ انظر الترجمة في ف . فرانزوني : **فكر ن . مكيافلي** LA PENSÈE DE N. MECHIAVEL ، ص ١٧٢ .

(٤٢) **كرامة العلوم وتنميتها** ، ك ٧ ، ف ١١ ، الفقرة ١٠ .

منظور الامير هذه المرة ، بل من منظور الشعب . ان الطاغية ما كان ليستطيع شيئاً لو لم يلقَ لدى الشعب إرادة في ان يكون مستعبداً : «ان الشعب هو الذي يسترق نفسه ، وهو الذي يحز بنفسه رقبته ؛ وإذ يُخير بين ان يكون عبداً أو ان يكون حراً ، فإنه هو الذي يترك العتق ويأخذ النير ، وهو الذي يتقبل بليته ، ان لم نقل إنه يجدّ في إثرها»[٤٣] . ولئن أمسك الشعب على هذا النحو عن استعمال «حقه الطبيعي» ، فذلك لأن «بذور الخير التي تضعها الطبيعة فينا هي من الرقة والهشاشة بحيث لا تتحمل أي صدام مع الغذاء المضاد ؛ وهي لا تنمو بمثل اليسر الذي تذبل به وتخمد وتبيد »[٤٤] . هكذا نجد أن فكر لابويسي ينطوي على حس بحقوق الشعوب وعلى مثالية قانونية تجعلانه يقف في كل شيء على طرفي نقيض من مكيافلي .

(١٠)
خصم لأرسطو :
بيير دي لا راميه

ان القارىء المعاصر ليأخذه بعض العجب ، عندما يقرأ نتاج راموس[٤٥] (١٥١٥ ـ ١٥٧٢) الذي لا يخلو من حذلقة ، من الشهرة التي أحاطت باسمه ، ومن العواصف التي أثارتها كتبه ، ومن الاحداث المأساوية التي تأدت اليها . ذلك أنه ينبغي ان نرى فيه ، قبل الفيلسوف النظري ، الرجل المحترف الذي أشفق لما آل اليه حال التعليم في المدارس الباريسية من عقم وجدب ، وصبا الى أن يجد للوضع علاجه اللازم ، فكان أن اصطدم بكل مقاومات الروتين والجمود . ومعروفة لنا المحن التي

---

(٤٣) طبعة بول بونفون ، ١٩٢٢ ، ص ٥٦ .
(٤٤) المصدر نفسه ، ص ٦٩ .
(٤٥) اللقب اللاتيني لبيير دي لا راميه . «م» .

اكتوى بنارها : فقد ولد من أسرة معدمة في فرماندوا[٤٦] ، وفاز في سنة ١٥٣٦ برتبة أستاذ في الفنون بعد أن تقدم بالاطروحة التالية : «كل ما قاله ارسطو وهم COMMENTICIA» . وفـي سنة ١٥٤٣ نشر **المآخذ على أرسطو** ؛ فتقاضاه المشاؤون امام البرلمان[٤٧] ؛ ورفعت القضية امام الملك ؛ ومنع فرانسوا الاول ، «بسائق حرصه على إغناء مملكته بجميع ضروب الآداب الفاضلة والعلوم » ، راموس من التعليم ومن نشر أي كتاب ، لأنه ، كما جاء في المرسوم الملكي ، «في كتابه **المآخذ على أرسطو** ، يظهر جهله ، بل يدلل على سوء نيته بما يوجهه من لوم الى أشياء كثيرة صالحة وصادقة »[٤٨] . ورفع هنري الثاني الحظر سنة ١٥٥١ وعلّم راموس على مدى عشر سنوات في معهد فرنسا ، وكان لامعاً في تعليمه ، ولكن بدون ان يخرج عن الاطار القديم للمجموعة الثلاثية والمجموعة الرباعية ، إذ تناولت دروسه الآجرومية والخطابـة والجدل وعلم الحساب وعلم الهندسة . وفي سنة ١٥٦٢ اهتدى الى الكالفينية ، فغادر باريس في أثناء الحروب الاهلية ؛ ولقي حسن وفادة في المانيا وسويسرا ، حيث علّم من ١٥٦٨ إلى ١٥٧٠ ؛ ثم قفل راجعاً إلى باريس في سنة ١٥٧٠ ، وهناك لقي مصرعه غيلة بعد يومين من مذبحة سان ـ برتليمي ، في ٢٦ آب ١٥٧٢ ؛ واتهم بجريمة القتل هذه زميله وخصمه اللدود شاربانتييه .

كان أستاذاً قبل أي شيء آخر ، فكان وكده وشاغله في جميع المواد التي درّسها البساطة والوضوح ، وهو ما كان أمسى عزيزاً وبعيد المتناول . وكما قال عنه بيكون ، بشيء من التهكم ، فإنه «أبو الملخصات ». وبعد **المآخذ على ارسطو** (١٥٤٣) وضع بالفرنسية خلاصة مقتضبة في **الجدل** سنة ١٥٥٥ ، وأعقبها في سنة ١٥٦٢ **بتنبيهات حول إصلاح**

---

(٤٦) اسم قديم لمقاطعة تقع الى الشمال من فرنسا . «م» .

(٤٧) البرلمان في العهد الملكي مؤسسة قضائية تعادل في ايامنا هذه المحكمة العليا . «م» .

(٤٨) نقلاً عن وادنتغون : راموس RAMUS ، ص ٥٠ .

جامعة باريس برسم الملك ، احتج فيها على تعقيد التعليم .ولعل السطور التالية تلخص جوهر مآخذه على أرسطو : «لقد أراد ان يصطنع منطقين ، واحداً للعلم وآخر للناس » ؛ فقد شاء أرسطو ان يفرق بين النقاش الحي الذي يمارسه بصورة طبيعية «الشعراء والخطباء والفلاسفة ، وبالاختصار جميع أماجد الناس » وبين ذلك الركام السديمي من القواعد التي لا فائدة عملية منها ولا شأن لها غير أن تربك الذهن . وذلك هو كل مبتغى راموس : فالمنطق او الجدل فن عملي ، أساسه الطبيعة . فالاكثرون يبدؤون بالمذهب ، ويتصورون أنهم تضلعوا في المنطق وصار في مقدورهم ان «يقوقئوا في المدرسة بعد أن حفظوا قواعده»(٤٩) . والحال ان المطلوب هو على العكس البدء بالطبيعة والتعاطي مطولاً مع الشعراء والخطباء والفلاسفة .

ان جدل راموس ، كما لاحظ بعضهم بسداد كبير(٥٠) ، منسوخ عن خطابة شيشرون وكوانتليانوس ؛ والقسمان اللذان يميزهما فيه هما الاختراع ، وقوامه الاهتداء الى الحجج ، والتنظيم ، أي ترتيبها ؛ والحال أن هذين هما القسمان الاولان من الخطابة . فالاختراع هو علم المواضع القديم ، الذي يعين الاصناف العامة للحجج : العلل ، المعلولات، الخ . اما التنظيم فيتصل بتركيب هذه الحجج ؛ والقسم الأخير من التنظيم هو المنهج ، وقوامه تجميع الحجج ، حال الاهتداء اليها ، في أوضح ترتيب ممكن . الشيء الواجب ملاحظته إذن أن الترتيب يبقى لدى راموس منفصلاً تماماً عن اكتشاف الحجج . فليس على المنهج أو الترتيب سوى أن يحل مسائل من هذا القبيل : اذا وضع كل مبدأ من مبادىء النحو والصرف في مربع من الورق على حدة ، ثم خلطت المربعات كلها ، فكيف السبيل الى تنظيمها ؟ ويلاحظ راموس للحال : « لن تكون هناك حاجة ،

---

(٤٩) **الجدل** ، طبعة ١٥٧٦ ، ص ٦٥ .

(٥٠) ج . سورتيه : **الفلسفة الحديثة** ، ص ٢٤ ، الحاشية ٣ ؛ ص ٣٩ .

أولاً ، لمواضع للاختراع ، لأن كل شيء قد تم اكتشافه من قبل » . إنه لا يرهص إذن على الاطلاق بتلك الصلة الوثيقة بين التنظيم والاختراع التي سيكتشفها ديكارت ، ليس لدى الخطباء والشعراء ، وانما في الرياضيات .

على اننا نلفى في بعض التصانيف المعاصرة لراموس إرهاصاً اكثر وضوحاً بالمنهج . فقد نشر اكونتيو في سنة ١٥٥٨ رسالة في المنهج حددت المنهج بأنه « طريقة صحيحة تمكننا من تخطي فحص الحقيقة الى متابعة معرفة الشيء والى تعليم الكيفية التي تمت لنا بها استفادته على نحو مناسب »(٥١) . ينطوي هذا التعريف كما هو واضح للعيان على قسمين : منهج البحث ومنهج العرض . وقوام منهج البحث هذا التقدم من الاكثر معروفية الى الاقل معروفية ، والاكثر معروفية عند اكونتيو ليس المعاني العامة فحسب ، بل كذلك « المعاني الاولية الفطرية التي لا يسع أحداً ، حال الافصاح عنها ، إلا أن يمحضها تصديقه ، ومن قبيل ذلك : الكل اكبر من الجزء » . على ان المنهج يبقى على أية حال مجرد أداة مساعدة لا تعفي من فحص القضية التي تتأدى اليها .

على الرغم من هذه الشوائب ومن جوانب الضعف هذه ، كان للراموسية ، حتى منتصف القرن السابع عشر ، جاذبية كبيرة ، ولاسيما في المانيا . وقد استشعر راموس ولحظ مطلب الوضوح الذي كان من سمات عصره المميزة ، والذي حدا به الى الخروج عن المدارس والى الكتابة باللغة العامية : « حينما أؤوب من المدارس اليونانية واللاتينية ، وتأخذني الرغبة على مثال التلاميذ المجتهدين ومنوالهم في أن أرد درسي الى الوطن ... وأن أضع بين يديه بلغته العامية ثمرة دراستي ، أتنبه لأشياء كثيرة مثيرة للاشمئزاز في هذه المبادىء ، كانت قد غابت عني في المدرسة من جراء كثرة الاخذ والرد حولها »(٥٢) .

---

(٥١) المصدر نفسه ، ص ٤٦ .

(٥٢) مقدمة الجدل ، نقلاً عن وادنغتون : راموس ، ص ٤٠٥ .

لنضف الى ذلك ان راموس ، عدو الارسطوطاليسية ، التقى في طريقه جميع تلامذة البادوفيين ؛ فقد هاجم أرسطو ، لا بصفته منطيقاً فحسب ، بل كذلك بصفته مفكراً حراً ، وصاحب إلهيات تنكر العناية الالهية والخلق ، وواضع أخلاقيات مستقلة عن الدين . لذا تألب عليه جميع زنادقة العصر . فغلان ، صديق المشائي البادوفي فيكومركاتو ، في رده على راموس **مع المدرسة الباريسية ضد الاكاديمي المحدث ب . لاراميه** ، احتج عليه بضرورة الاخلاق المستقلة ، هذه الاخلاق التي «علمت الوثنيين واجبات الحياة المنزلية والعامة والمدنية والتي تعلمنا ان نكبح رغائبنا وأهواءنا » ؛ « وإن ما لن أطيقه بأي ثمن هو تذكير الانسان بواجباته نحو الله وايصاؤه بالورع والتقوى ، وتناسي الفضائل المدنية في الوقت نفسه »(٥٣) .

(١١)
الافلاطونية : بوستل وبودان

يتميز الروح الافلاطوني عن كل روح آخر بطلبه للوحدة . وهذا المطلب هو العلامة الفارقة للمذاهب الكبرى التي اختتم بها عصر النهضة .

هناك ، باديء ذي بدء ، المجهود ، العملي والنظري على حد سواء ، الذي بذله غليوم بوستل حينما أراد ان يوظف معرفته باللغات الشرقية لتحقيق الوحدة الدينية للمعمورة (**في توافق اهل الارض** ، ١٥٤٢) ؛ وكان من رأيه أن هذا الوفاق ممكن بفضل الطابع العقلاني للحقائق الدينية : فعلى حين وقف موقف العداء من البروتستانتيين الذين يمزقون الوحدة المسيحية كما من الكاثوليكية المتزمتة التي أقرها مجمع ترانت ، لم

---

(٥٣) نقلاً عن بوسون ، المصدر الآنف الذكر ، ص ٢٢٥ .

يرَ من سبيل الى الخلاص إلا بالرجوع الى الأصل المنسي للاديان جميعاً ، وهو العقل ؛ وكان بيت القصيد عنده أن يثبت ضد البادوفيين الخلق من عدم والخلود الشخصي ؛ وقد احتج عليهم بأفلاطون ؛ قال : « لقد وصل بهم الأمر ، تفنيداً منهم لمثُل افلاطون ، أي الجواهر المفارقة ، ومناقضة منهم بصفة عامة للحكمة المخلوقة بتمامها ، الى نفي الله نفسه إذ مثلوه مجبراً على الفعل »[٥٤] . وينبغي ان نضيف القول إن ديانة بوستل العقلانية تبقى ديانة رجل من رجالات النهضة ، ديانة علاّمة حاول ، شيمته في ذلك شيمة مارسيليو فيشينو وبيك دي لا ميراندول ، أن يربطها بمأثور وجد أصداءه لدى افلاطون ، وانما ايضاً في وحي العرّافات الرومانيات والقبالة اليهودية ، ولدى الاترورييين الذين وقف عليهم واحداً من كتبه : مأثور نابع من العقل ، ولكن العقل نفسه متصور هذه المرة لا على أنه مجرد ملكة تفكير واستدلال ، وانما على أنه **الكلمة** ، اللوغوس ، نفس العالم التي تحرك الموجودات كافة وتوحي الى الانبياء .

ألف رجل القانون جان بودان كتاباً بعنوان **الجمهورية** (١٥٧٧) ، عارض فيه مكيافلي بأفلاطون ، وأعلن ان سلطة الدولة تبقى خاضعة للقانون الطبيعي ، وأنها لا تستطيع ، مثلاً ، أن تلغي الملكية الفردية،وأنه ليس للدولة من غاية أخرى سوى الخير البشري الاعظم . وقد أدخل المنهج المقارن في القانون،وكان القصد الذي رمى اليه ان يستنبط بالمقارنة قانوناً عالمياً. والفكرة الأساسية التي يدور عليها كتابه **المتحاورون السبعة** ، وهو عبارة عن محاورة بين سبعة علماء : كاثوليكي ولوثري وكالفيني ويهودي ومرتد مسلم ونصير للديانة الطبيعية وفيلسوف شكاك ، تعيد الى اذهاننا أطروحات لول والكوزي وبوستل : استخلاص مضمون مشترك من الاديان قاطبة ، مؤهل لأن يصير ديانة عالمية ، أي ديانة « لا كنه لها غير نظرة العقل المحض نحو الله الحق » ؛ لكن هذا الايمان

---

(٥٤) نقلاً عن بوسون ، ص ٢٩٧ .

المشترك مبسَّط الى أقصى حد مستطاع ، لأنه لا ينطوي إلا على القول بوجود إله واحد وبالتعبد له عن طريق ممارسة الفضائل الخلقية ؛ وينتهي الحال ببودان ، على الصعيد العملي ، الى تسامح يقر معه بالاديان قاطبة « كيلا أُتهم بالالحاد أو بأني رجل مثير للفتن وقادر على تعكير صفو الجمهورية »(٥٥) .

(١٢)
الافلاطونية الايطالية : تيليزيو

تهيمن الاهتمامات الاجتماعية على فكر بوستل وبودان ؛ ولكن أمر النظريين الطليان الذين سنتكلم عليهم الآن مختلف جداً : فجميعهم يقولون بتلك الإحيائية الكلية ، بتلك النظرية في الكون الحي التي كنا التقيناها لدى البادوفيين . ولكن ما يميز اولئك عن هؤلاء هو عداؤهم أولاً لأرسطو ، وتقديمهم ثانياً لمذهبهم على أنه رؤية شاملة للوجود مكتفية بذاتها ولا تضاف إضافة الى الايمان .

ان تيليزيو (١٥٠٩ ـ ١٥٦٨) هو ، على حد قول فرنسيس بيكون ، أول المحدثين NOVORUM HOMINUM PRIMUM . بعث الاحيائية الرواقية بعد أن اطلع عليها ، في الارجح ، من ديوجانس اللايرتي وسنيكا وشيشرون : فقد سلّم بالمذهب الدينامي بمبدئيه : قوة فاعلة ومادة قاصرة ومنفعلة ؛ وكل ما هنالك ان هذه القوة المحرِّكة تنقسم الى قوة تمددية أو حرارة والى قوة تقلصية أو برودة : فالتمدد والتقلص يفسران ، بمختلف درجاتهما ، جميع الفروق الكيفية بين الموجودات . تلك القوة الفاعلة جسم ؛ كما أن نفس الكائن الحي ، وهي جزء منها ، هي بدورها جسم ، نَفَس او بنوما ، منتشر عبر تجاويف المخ والاعصاب . وهذا التصور للنفس ، الذي

---

(٥٥) نقلاً عن بوسون ، ص ١٦٣ .

سيُبسّط ويُعمم في النظرية الدارجة عن الأرواح الحيوانية ، تترتب عليه ، فيما يتصل بطبيعة المعرفة ، قضية مماثلة لقضية الرواقيين : فالاحساس تماس يؤثر فيه الموضوع في النَفَس أو الروح ، فتأخذ استجابته شكل فعالية انحفاظ وبقاء ؛ ومن فعالية الانحفاظ والبقاء هذه (يتبع تيليزيو هنا المقالة الثالثة من كتاب شيشرون في **الغايات**) تتولد الاخلاق ، بفضل معرفة الانسان بتضامن بقائه مع بقاء الغير ؛ والفضيلة الاجتماعية الرئيسية ، تماماً كما في كتاب شيشرون في **الواجبات** ، هي الانسانية ، بينما الفضيلة الداخلية هي التسامي الذي يحدو بالانسان الى اكتشاف السعادة في الفضيلة . اما المعرفة العقلية ، من ذاكرة وفكر ، فقوامها انحفاظ للاحاسيس يسد مسد الحواس عند افتقادنا إياها . ولا يوجد الاحساس والوعي لدى الانسان والحيوان فقط ، بل كذلك في كل موجود من موجودات الطبيعة التي يؤلف كلها التجاذبي الحيوان الكوني .

صحيح ان تيليزيو يؤيد دعوى نفس لامادية تنضاف الى النفس الاخرى وتكون موصولة الوشائج بمصيرنا الخارق للطبيعة ؛ ولكننا نتردد في أن نرى في هذه الاضافة شيئاً آخر غير تدبير احتياطي حيال قوى الكنيسة .

(١٣)
الافلاطونية الايطالية (تتمة) :
جيوردانو برونو

كان ج . برونو (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠) معاصراً لفرنشسكو باتريزي (١٥٢٩ ـ ١٥٩٧) ، ذلك الاستاذ الذي علم في فيراري وأسهم بقسط موفور في نشر الافلاطونية الباطنية ، أي التوفيق بين أفكار **المحاورات** وصوفية الكتب المنسوبة الى هرمس والعرافات الكلدانية . وقد كتب برونو ، على الرغم من أن مذهبه كان اكثر اتساماً بالطابع الشخصي ، يقول :

« إنه لمن الشطط في الطموح ولمن الادعاء العقلي الفارغ والحسود أن نرغب في إقناع الآخرين بأنه لا وجود لغير طريق واحد يتيم للتقصي وللوصول الى معرفة الطبيعة ... إذن ، وعلى الرغم من أن الطريق الثابت والمستديم ، طريق النظر والتأمل ، طريق التفكير المتسامي ينبغي ان يُقدم على غيره وأن يُجلّ ويؤخذ بالتقويم الدائم ، فإنه لا يجوز مع ذلك أن نطعن في الطرق الاخرى التي ليس من المستبعد أن تثمر ثماراً طيبة ، وان لم تكن هذه الثمار من الشجرة نفسها ... لقد أفصح الابيقوريون عن كثير من الافكار الصحيحة ، على الرغم من أنهم لم يرتفعوا فوق الصفة المادية . وهرقليطس معروف لنا بكثرة من افكاره النابغة ، على الرغم من أنه لم يجاوز النفس . ولا يتخلف انكساغورس عن الإفادة من ملاحظة الطبيعة ، لأنه يتعرف ، لا فيها فحسب ، بل ربما ايضاً خارجها وفوقها ، عقلاً سماه أيضاً سقراط وأفلاطون وهرمس المثلث العظمة ولاهوتيونا الله »[٥٦] .

يعبر هذا المقطع خير تعبير ممكن عن انتقائية برونو وطموحه الى فلسفة شاملة ؛ وليس له سوى عدو واحد ، وهو أرسطو ، الرجل « الشتام والطموح الذي أراد ان ينتقص من قدر آراء جميع الفلاسفة الآخرين ومن طرائقهم في التفلسف » .

هذا الغنى او بالاحرى هذا الفيض من الافكار لدى فيلسوف لا يريد ، صنيع لايبنتز فيما بعد ، أن يخسر شيئاً من الوان النظر العقلي المستفادة من الماضي ، قد حيرَّ على الدوام اولئك الذين حاولوا تقديم عرض منهَّج لمذهب برونو وأسقط في أيديهم . فالقضايا الرئيسية عند برونو هي التالية : تسلسل الماهيات (الله ، العقل ، النفس ، المادة) على نحو

(٥٦) في العلة ، طبعة جانتيل ، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٨ . وهذا الضرب من التعداد كان مألوفاً لدى نيقولاوس الكوزي . ومصدره ، على ما في ذلك من مفارقة ، مقالة الالف الكبرى من كتاب ما بعد الطبيعة .

يستدعي الى الذهن احياناً الاقانيم الافلاطونية المحدثة ، رغم الانتقادات العديدة الموجهة الى افلوطين ؛ نظرية كوبرنيكوس في مركزية الشمس للكون ، وانما منقحة بفرضية لاتناهي العوالم ؛ وحدة الهوية كما قال بها بارمنيدس ؛ ذرية ديموقريطس مقرونة بطبيعيات جسيمية ؛ وغني عن البيان أن هذه القضايا لم تألف التلاقي معاً : فالافلوطينية مرتبطة بأوثق العرى بنظرية مركزية الارض للكون ، لأنها هي وحدها المؤهلة لأن تمدها بصورة حسية عن الوحدة ، وقد أدان افلوطين الذرية لأنها تحل في رأيه التركيب الميكانيكي محل اتصالية الحياة . فهل سنفترض اذن أن برونو أخذ بطائفة من مذاهب متعاقبة ، وهذا يبدو شبه مستحيل ، في المؤلفات التي وضعها في مدى عشر سنوات،من ١٥٨٢ الى ١٥٩٢ ، بين الرابعة والثلاثين والرابعة والاربعين من عمره ؟ أم سنحبذ أن نرى شبكة من التناقضات في هذه الكتب التي كتبها برونو ، بعد أن هجر ديره الدومينيكاني سنة ١٥٧٦ ، في ظل حياة مضطربة ، مشبوهة في نظر الجميع ، من لوثريين وكالفنيين على حد سواء ، قبل ان يقبع ثماني سنوات في سجون محاكم التفتيش التي لن يخرج منها في عام ١٦٠٠ إلا الى المحرقة ؟ لا شك في أن مؤلفاته تعج بالمتناقضات المنطقية وحتى بضروب الخلف ، ومن أمثلتها نظريته الذرية الرياضية العجيبة التي تؤلف من النقاط خطوطاً والتي تعود على ما هو ظاهر للعيان الى ما قبل زمن افلاطون ، يوم لم تكن الكميات الصم قد اكتشفت بعد . ولكن برونو عرف على العكس ، فيما يتعلق بالباقي كله ، كيف يحرر الافلاطونية من كل اللواحق التي من شأنها ان تسيء اليها : ولنستذكر بالفعل أن الافلاطونية لم تكن مرتبطة بالاصل ، نظير مذهب أرسطو ، بفرضية مركزية الارض للكون ، وأن بعض الافلاطونيين نظروا بعين التحبيذ الى نظرية الفيثاغوريين في مركزية الشمس للكون ، وأن افلاطون نفسه يعرض في **تيماوس** ، بعد كلامه عن العالم ونفس العالم وكأنه كائن حي ، نظرية ذرية تصور العالم مبنياً من جواهر فردة ، هي عبارة عن مجسمات منتظمة قابلة للارتسام في

دوائر : والحال أن برونو يحيل قارئه الى ذرية افلاطون هذه تحديداً (وليس الى ذرية ديموقريطس) في النص التالي : « المبادىء الاولى عند فيثاغورس هي الأحادات[٥٧] والاعداد ، أما عند افلاطون فهي الذرات والخطوط والمساحات»[٥٨] ؛ وافلاطون ، لا ابيقور ، هو من أوحى اليه بفكرة إعطاء الذرات جميعها شكلاً دائرياً .

هكذا يكون برونو ، بما أوتيه من حدس مستبصر ، قد حطم دائرة ترابطات فكرية يصح فيها القول إن الدهر اكل عليها وشرب ؛ فالافلاطونيون السذج وقفوا عند معرفة مراتب الوجود لا يريدون تجاوزها الى سواها ؛ والحال ان هذه المعرفة لا تعدو هي نفسها ان تكون درجة رابعة في سلم يتألف من خمس عشرة درجة ، آخر درجتين فيه هما «تحول الذات الى الشيء ، وتحول الشيء الى الذات» . ولا ينكر برونو أصلاً التنافذ التام بين جميع آناء المعرفة ؛ كتب يقول : « في المستطاع أن نثبت أنه اذا وجدت في الحس مشاركة من العقل ، فإن الحس سيكون في هذه الحال هو العقل نفسه »[٥٩] . وهو قول بليغ الدلالة ، فيه يختفي ذلك التعارض بين العقل والحواس الذي كانت ترفع لواءه الافلاطونية الساذجة ، وفيه ايضاً يتجلى ميل برونو الدائم الى « الانزلاق » من المشاركة الى الهوية ، سواء أتعلق الامر بالحس والعقل ، أم بالمحسوس والمعقول .

ذلك ما يفسر السمات الرئيسية لرؤيته للعالم : فجميع الاقانيم ، الله والعقل ونفس العالم والمادة ، ترتد لديه الى اقنوم واحد ، هو **الحياة** التي هي في آن معاً واحدة وكثيرة ، وبالتحديد حياة الكون ، « ذلك الحيوان المقدس والمحرَّم والمعبود »[٦٠] ؛ ولا يسعه ، بوجه الخصوص ، التسليم

---

(٥٧) أو الونادات MONADES . «م» .
(٥٨) **في الحد الادنى** ، المؤلفات اللاتينية ، ك ١ ، ف ٣ ، ص ١٧٣ .
(٥٩) **علامة العلامات**، المؤلفات اللاتينية، ك ٢، ف ٢، ص ١٧٦ .
(٦٠) **في الكون اللامتناهي** ، نقلاً عن شاربونل: **الفلسفة الايطالية**، ص ٤٥٥.

بمادة تكون مجرد عدم وجود ولا تحتوي سلفاً على جميع الاصول البذرية ؛ وهو بذلك لا يبتعد عن أفلوطين الى الحد الذي يُفترض في العادة ، وذلك ما دام هذا الاخير تصور ، تحت اسم المادة المعقولة ، وجوداً حقيقياً وإلهياً . وليس للافراد قاطبة في نظره إلا أن تكون ضروبــاً من الجوهر الواحد ، نسبتها الى الجوهر كنسبة الاعداد الى الوحدة ، أو بالاحرى كنسبة الوحدات المركّبة للاعداد الى الوحدة الاولية التي هي شرطها ؛ فالله هو موناد المونادات ، هوية الموجودات ، جوهر الجواهر ، أو على حد تعبير برونو في **الكون اللامتناهي** :

« على حين يبقى سطح الاشياء رجراجاً
يكون هو الصق بالاشياء من لصوق الاشياء الى ذاتها
فهو المبدأ الحي للوجود ومنبع الصور طراً
الروح ، الله ، الوجود ، الواحد ، الحق ، القدر ، العقل ، النظام »[٦١].

وفي بعض النصوص ينقسم هذا **الروح** الى كيانات متباينة في الدرجة : الروح الأعلى من كل شيء أو **الله** ، الروح المبثوث في كل شيء أو **الطبيعة** ، الروح العابر لكل شيء أو **العقل**[٦٢] ؛ ولا تتكلم نصوص أخرى الا عن ماهية واحدة ؛ أما هذه الفروق فعديمة الشأن ؛ ولا قيمة لها إلا بالنسبة الى من يرغب في أن يعرف هل كان برونو من أنصار المفارقة أو المباطنة ؛ والحال ان السؤال غير ذي معنى إلا متى ما جعلنا من الله والطبيعة موجودين سكونيين ومتجاورين ، وليس عندما نأخذ بمذهب برونو الدينامي الذي يجعل الاعتبار الأول للقوة الحية والمتحركة .

على هذا النحو تجد تفسيراً لها قضية لاتنــاهي الكون ، وذلك ما دام اللامتناهي الالهي لا يسعه الإفصاح عن نفسه إلا في كون لامتناهٍ هو الآخر ، وكذلك ، وعلى الرغم من المفارقة الظاهرة ،تلك الذرية التي قد يكون

---

(٦١) في **الكون اللامتناهي**، ك ٨، ف ١٠: **المؤلفات اللاتينية**، ك ١، ف ٢، ص ٣١٤.
(٦٢) في **الحد الادنى** ، المفتتح ؛ **المؤلفات اللاتينية** ، ك ١ ، ف ٣ ، ص ١٣٦ .

من الاصح تسميتها بأنها مونادولوجيا . وبالفعل ، ان برونو ، صنيع لايبنتز في وقت لاحق ، يجعل من البساطة العلامة الفارقة للجوهر : **الجوهر الحقيقي لا يكون مركّباً**[٦٣] COMPOSITUM PORRO NULLUM SUBSTANCIA VERA EST.

ولئن قبل ، لهذا السبب ، بالذرات ، فما هي بتلك « العناصر الالحادية »[٦٤] التي قال بها ديموقريطس ؛ فطبيعيات برونو ليست بحال من الاحوال ميكانيكية النزعة : فخارج الذرات ، هناك الاثير ، تلك « المنطقة اللامتناهية ، التي يتحرك فيها العالم ويحيا »[٦٥] ، ذلك الوسط الذي يملأ المكان ، ذلك الجسم لنفس العالم الذي بواسطته تتركب الذرات وتتراكب ، وهناك في كل فرد نفس هي بمثابة المركز الذي من حوله تجتمع الذرات وتنتظم : وعلى هذا النحو يحافظ برونو في آن معاً على التصور الافلوطيني للفرد بوصفه صورة الكل وعالماً أصغر وعلى الجوهر الفرد اللامنقسم الديموقريطي بوصفه وحدة مركّبة .

كان برونو يأمل من مذهبه ، كما أمل فيشينو من الافلاطونية ، أن يوصله الى الوحدة الدينية الحقيقية التي عارض بها وحدة المصلحين البروتستانتيين ، اصحاب العقليات المعادية للمجتمع الذين يطيب لهم أن يزرعوا الشقاق في كل مكان ، ووحدة الكاثوليكية ، المتعصبة، المتشائمة ، المعادية للطبيعة ، ووحدة اليهودية بإلهها الغيور والدموي[٦٦] ؛ وقد ربط تلك« الوحدة الدينية الحقيقية » بـ« الديانة المصرية » ، اي بالافلاطونية الدينية لحاكي هرمس المثلث العظمة[٦٧] . وهذه الديانة عبارة عن

---

(٦٣) في **الحد الادنى** ، ك ١ ، ف ٣ ، البيت ٢٩ .

(٦٤) في **الكون اللامتناهي** ، ك ٥ ، ف ٨ ، البيت ٣٦ .

(٦٥) في **الحد الادنى** ، ك ١ ، ف ٣ ، البيت ٣٢ ؛ **المؤلفات اللاتينية** ، ك ١ ، ف ٣ ، ص ١٤٢ .

(٦٦) انظر النصوص لدى شاربونل : **الفكر الايطالي** ، ص ٤٨٨ ـ ٤٩٠ .

(٦٧) هرمس المثلث العظمة: الاسم اليوناني لـ «تحوت» ، إله القمر عند المصريين. «م» .

غنوصية ؛ فهي معرفة الانسان بأن« الله مجاور له ، ومعه ، ومباطن له اكثر مما في امكانه هو نفسه ان يكون مباطناً لنفسه »[٦٨] .

ان فكر ل . فانيني(١٥٨٥ ـ١٦١٩) يبعد عن ان يكون بمثل تعقيد فكر برونو ووساعته ؛ فقد قضى عمره يبحث عن ملاذ له للاحتماء من مضطهديه ، وقد وقع في نهاية المطاف بين يدي ديوان التفتيش فأمر بإحراقه في تولوز بتهمة الهرطقة ؛ ولم يكن اكثر من مروِّج ومبسط لقضايا البادوفيين .

(١٤)
الافلاطونية الايطالية(تتمة) :
كامبانيلا

كان تتويج هذا التيار الإحيائي مذهب كامبانيلا الذي يبقى، رغماً عن عصره (١٥٦٨ ـ ١٦٣٩)، رجلاً من رجالات النهضة. أهم مؤلفاته اطلاقاً **في حس الاشياء وعلم السحر** ، وقد حرره سنة ١٦٠٤ ونشره سنة ١٦٢٠ ، وجعل عنوانه الفرعي« قسم عجيب من الفلسفة الخفائية تثبت فيه أن العالم هو تمثال الله الحيُّ والعارفُ،وان أجزاءه وأجزاء أجزائه كافة محبوة بحس ، قد يكون واضحاً أو غامضاً بقدر او بآخر ، لكنه كافٍ لانحفاظه وانحفاظ الكل » . وسهل ان نتعرف هنا المذهب النفسي الكلي PANPSYCHISME الذي قال به كل من برونو وتيليزيو: فحجتان من حججه الرئيسية في إثباته أن العالم موجود حاس هما من أصل رواقي : فهو حاس لأن بعض أجزائه تحس ، وما هو كائن في الاجزاء كائن بالأولى في الكل ، وهذه عين حجة كريزيبوس التي يوردها شيشرون في كتابه **في طبيعة الآلهة**؛وجميع أجزائه تحس لأن لها جميعها غرائز أو دوافع تستدعي الاحساس ،وهي حجة تعتمد نظرية كتاب في

(٦٨) نقلاً عن بلانشيه : كامبانيلا CAMPANELLA ، ص ٤٥٢ .

الغايات ، ولكن مع تعميم ما يقوله الرواقيون في الحيوان وحده على جميع موجودات الطبيعة ، نظير ما كان فعل أفلوطين . ويأبى كامبانيلا التسليم بالتسلسل الذي قال به أرسطو والرواقيون بين الحيوان والنبات والجماد : فهو لا يرى في الامر ، نظير افلاطون وافلوطين من قبله ، سوى درجات : فالقوة الغاذية تفترض سلفاً القوة الحاسة؛ والعقل هو هو الحس ؛ والحيوان يعقل وينعم بضرب من الفكر الاستدلالي DISCURSUS UNIVERSALIS . ويرتبط بهذا التصور للعالم السحر الطبيعي ، المفهوم على نحو ما كان يفهمه أفلوطين في **التاسوعة الرابعة** باعتباره فناً وضعياً لاستخدام القوى الخفية التي تصدر عن الكواكب أو عن مجرد توتر الارادة[٦٩] ؛ وهذا الفعل السحري ، الذي هو نموذج الفعل الطبيعي ، هو نقيض المذهب الآلي الذي كان انتصاره وشيكاً للغاية .

على أساس هذه النزعة الطبيعية قامت ميتافيزيقا طورت مبدأ مذهب افلوطين : فما هو تجاذب في العالم المحسوس هو ، على صعيد الوجود المعقول ، اتحاد باطن ووحدة هوية . وما المعرفة الحسية إلا تماس بين الموضوع والذات ؛ وهي لا تكشف لنا من الموضوع سوى المظهر الذي عن سبيله يمكن للحاس ان يتماهى والمحسوس؛ لكن نموذج المعرفة العقلية معرفة النفس عن طريق الذات ؛ والحال أن كل معرفة لا تحتمل افتراقاً عن معرفة الذات هذه ؛ فالنفس ، بمعرفتها الاشياء ، « تعرف نفسها لأنها هي ما هي عليه ؛ انها الاشياء الاخرى لحظة تشعر انها استحالت اليها . بيد ان هذه الاستحالة ليست هي المعرفة ، وانما علة المعرفة او مناسبتها » . وبموجب المبدأ نفسه ، تتيح الخواص المشتركة والتشابهات التي تربط بين الاشياء الفرصة للنفس لتتأمل المُثُل وتعاينها ؛ ومماثلة المعروف بالعارف، التي لا تتحقق إلا على نحو منقوص في مفهوماتنا العامة ، تتحقق على اكمل وجه في **المثال** . وتتأدى النفس والطبيعة بكامبانيلا الى إله يحتوي ،

(٦٩) انظر بلانشيه : **كامبانيلا** ، ص ٢١٧ .

في « أوليائه » ، أي القوة والحكمة ، والحب ، على نموذج نفسنا ، ونموذج الاشياء طراً : فالتماثل الكلي يتيح لهذا الحسوي(الذي حرر على كل حال رسائل لاهوتية تقيد فيها أتم التقيد بالعقيدة القويمة) أن يرقى من المحسوس الى المعقول[٧٠] .

في سنة ١٥٩٩ تآمر كامبانيلا في كلابريا ، حيث صور نفسه وكأنه مسيح منتظر جديد وتطلع ، على ما يبدو ، الى تحقيق جمهورية ثيوقراطية مشابهة لتلك التي عرضها فيما بعد في مدينة الله الذي الفه سنة ١٦٠٢ ولم ينشر إلا في سنة ١٦٢٣ . والفكرة المركزية في هذه اليوطوبيا هي فكرة بعث للانسانية عن طريق تنظيم اكثر انتاجية . وكان عظيم الاهتمام بالوقائع الاقتصادية ؛ قال :« يبلغ تعداد سكان نابولي سبعين الف نسمة ، ولكن ليس بينهم اكثر من عشرة آلاف أو خمسة عشر الف شغيل . ولذا ينهك هؤلاء انفسهم في عمل يتجاوز قواهم . أما في مدينة الشمس ، فنظراً الى ان الاشغال موزعة بالتساوي ، فلا أحد يعمل اكثر من اربع ساعات يومياً» . على أن المهم ليس النتيجة الاقتصادية :« يندفع بعض الرجال سعياً وراء اكتشاف العالم الجديد ، راكضين وراء طعم الثروات ؛ ولكن الله يدفع بهم اليه لغاية أسمى بكثير » . ان هذه الفكرة عن بشرية متحدة ، معتنقة لديانة طبيعية ، غير بعيدة عن المسيحية ، هي الفكرة الاساسية عند اولئك الذين عملوا ، في عصر النهضة ، على إحياء الافلاطونية وبعثها .

(١٥)
الصوفية الاسبانية

كما ان منهج ليوناردو التجريبي تخلى عن التصور الميتافيزيقي للكون ورأى في الاشياء توازنات مؤقتة ومتقلبة بين القوى ، وليس كما من

(٧٠) جلسون : قياس التمثيل لدى ت. كامبانيلا ، في دراسات في الفلسفة الوسيطية ، ص ١٢٥ .

قبل تحقيقاً لخطة مثلى ، كذلك فإن الصوفية الالمانية ، المعاصرة له ، تخلت عن التأمل في بنية الوجود الالهي . فصوفيو القرن السادس عشر يلتزمون بالتواضع العقلي : قال القديس يوحنا الصليبي (المتوفى سنة ١٥٩١) : « لا يريدنا الله أن نثق ثقة كاملة في رؤانا الداخلية والشخصية ، وذلك ما لم تمر بتلك القناةالبشرية التي هي فم الانسان »[٧١]. والخضوع للكنيسة تام مطلق . ويوحنا الصليبي هذا عينه ينفر نفوراً شديداً من فكرة احتمال وجود طريقة عقلانية يمكن ان تتأدى بالفكر من العالم المحسوس الى الله : « ليس لأي شيء مخلوق أو متعقل أن يزود ملكة الفهم بوسيلة لائقة للاتحاد بالله . فكل ما يمكن لملكة الفهم ان تبلغ اليه هو بالأولى عقبة اكثر منه وسيلة للاتصال بالله »[٧٢] . وعلى هذا فإن الغاية من الاتحاد بالله ليست كشف ماهية الاشياء ، ولا بصفة عامة الاجابة عن سؤال بعينه ، وانما في المقام الاول حرية داخلية تعتق الانسان من كل إكراه ، علم مباشر يكون مستقلاً عن كل تأمل وكل استدلال . وبحسب شهادة القديسة تيريزيا(١٥١٥ ـ١٥٨٢) ، فإن العبارات الالهية الداخلية ، التي لا يسع الصوفي آلا يسمعها ، والتي تبدل نفسه من حال الى حال وتكون على درجة من القوة لا يمكن معها لأي شيء ان يمحوها ، تترجع أصداؤها مع ذلك فى النفس في أويقات تكون فيها النفس عاجزة عن فهمها وراغبة عن سماعها[٧٣] . والصوفي يطلب الكمال الداخلي لنفسه ، لا كشف مبادىء الكون كما ادعى سكوت اريجينا . وهكذا تكون الصلة بين الحياة الدينية وتاريخ الفكر العقلي ، المنعقدة أواصرها منذ أجيال وأجيال ، قد تبدل وجهها في ظل مثل هذه الصوفية .

---

(٧١) م . دي اونامونو : جوهر اسبانيا L'ESSENCE DE L'ESPAGNE ، ص ٢١٥ .

(٧٢) انظر ج . راموزي : يوحنا الصليبي SAINT JEAN DE LA CROIX ، ص ٤١٢ ـ ٤١٣ .

(٧٣) حياة القديسة تيريزيا ، ترجمة بوي ، ف ٢٥ ، ص ٣٢٣ .

ثبت المراجع

I-II.– J. BURCKHARDT, *La Civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, trad. SCHMIDT, Paris, 1885., Nombreuses rééditions.

J.-R. CHARBONNEL, *La Pensée italienne au XVI[e] siècle et le courant libertin*, Paris, 1917.

H. BUSSON, *Les Sources et le Développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, 1922, 2[e] éd. 1957.

E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig-Berlin, 1920; 2[e] éd., Darmstadt, 1962.

E. GARIN, *L'Umanesimo italiano*, Bari, 1952.

– *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florence, 1961.

– *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Bari, 1965.

G. SAITTA, *Il pensiero italiano nell' Umanesimo e nel Rinascimento*, 3 vol., Bologne, 1949-1951; 2[e] éd., Florence, 1961.

W. K. FERGUSON, *The Renaissance in Historical Thought*, Cambridge, Mass., 1948. Trad. fr. *La Renaissance dans la pensée historique*, Paris, 1950.

Sur le mouvement scientifique, voir:

Histoire générale des sciences, publiée sous la direction de R. TATON. T. II: *La science moderne*, Paris, 1958, "Les sciences exactes", par A. KOYRÉ, P. 12-106.

A. KOYRE, *From the Close World to the Infinite Universe,* Baltimore, 1957. Trad. fr. *Du monde clos à l'univers infini,* Paris, 1962.

COPERNIC, *Des Révolutions des orbes célestes,* introd., trad. et notes par A. KOYRÉ, Paris, 1934.

Th. S. KUHN, *The Copernican Revolution,* Harvard, 1957.

Sur les problèmes religieux:

A. RENAUDET, *Pré-réforme et Humanisme à Paris au temps des guerres d'Italie (1494-1517),* Paris, 1916; 2^{e} éd., 1953

L. FEBVRE, *Le Problème de l'incroyance au XVI^{e} siècle: la religion de Rabelais,* Paris, 1942; 2^{e} éd., 1947.

L. FEBVRE, *Un destin : Martin Luther,* Paris, 1952.

A. RENAUDET, *Etudes érasmiennes,* Paris, 1959.

J.-C. MARGOLIN, *Douze années de bibliographie érasmienne,* Paris, 1963.

— *Le De puerili institutione d'Erasme,* Paris, 1965.

III. — NICOLAS DE CUES, *Opera,* Strasbourg, 1488; Cortemaggiore, 1502; Paris, 1514 (éd. Lefèvre d'Etaples); Bâle, 1565.

— *Opera omnia,* éd. critique de l'Académie de Heidelberg, Leipzig-Hambourg, 1932 sq. (parus *Docta Ignorantia, De Conjecturis, Apologia, Opuscula, Idiota, De Visione Dei, De Pace Fidei, Cribratio Alchorani, De ludo globi, De Beryllo, De Non aliud, De Concordantia catholica).*

— Ed. Manuelle, *Philosophische-theologische Schriften,* avec trad. allemande, 2 vol., Vienne, 1964-1966.

—*Cusanus-Texte,* I: *Predigten* (3 vol., Heidelberg, 1928-1940):II: *Traktate* (1 vol., Heidelberg, 1935); III: *Marginalien* (1 vol., Heidelberg, 1941); IV: *Briefwechsel* (4 vol., Heidelberg, 1942-1956).

— Séries de traductions allemandes, 16 vol., Leipzig-Hambourg, 1936-1955.

— *OEuvres choisies,* trad. française, Paris, 1942.

E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues,* Paris, 1922.

M. De GANDILLAC, *La Philosophie de Nicolas de Cues,* Paris, 1942.

— *Nikolaus von Kues,* Düsseldorf, 1953.

— Nicolas de Cues, notice dans *Les philosophes célèbres,* Paris, 1956.

R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues,* Freiburg, 1956.

K. JASPERS, *Nikolaus Cusanus,* Munich, 1964.

E. MEUTHEN, E. PLATZECK, J. KOCH, M. de GANDILLAC, R HAUBST, etc., *Das Cusanus-Jubiläum* (série d'exposés), Mayence, 1964.

IV. – M. FICIN, *Opera omnia,* Bâle, 1576; Turin, 1959.

– *Commentaire sur le Banquet de Platon,* Texte, trad. et comm. par R. MARCEL, Paris, 1956.

– *Théologie platonicienne, De l'immortalité des âmes,* Paris, éd. R. Marcel, 1964-1965.

P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum,* 2 vol., Florence, 1957.

– *The Philosophy of M. Ficino,* New York, 1943.

A. CHASTEL, *Marsile Ficin et l'art,* Paris-Genève, 1954.

R. MARCEL, *Marsile Ficin,* Paris, 1958.

PICO DELLA MIRANDOLA, *De Hominis dignitate, Heptaplus, De Ente et uno,Scritti vari,* Florence, éd. E. Garin, 1942.

Disputatio adversus astrologiam divinatricem, Forence, éd. E. Garin, 2 vol., 1946-1952.

E. GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola,* Florence, 1937.

V. – POMPONAZZI, *Opera,* Bâle, 1567.

– *De immortalitate animae,* Messine, éd. Gentile, 1925; Bologne, éd. Morra, 1954.

– *De Fato,* Lugano, éd. Lemay, 1957.

– *Les Enchantements,* trad. et introd. par H. BUSSON, Paris, 1930.

V. FIORENTINO, *P. Pomponazzi,* Florence, 1868.

B. NARDI, *Saggi sull' Aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI,* Florence, 1958.

J. H. RANDALL, *The School of Padua and the Emergence of Modern Science,* Florence, 1961.

VI. – J. CARDAN, *Ma vie,* trad. franç. par J. DAYRE, Paris, 1926.

A. BELLINI, *G. Cardano e il suo tempo,* Milan, 1947.

L. MABILLEAU, *Cesare Cremonini, la Philosophie de la Renaissance en Italie,* Paris, 1881.

VII. — P. DUHEM, *Etudes sur Léonard de Vinci,* 3 vol., Paris, 1906-1913.

C. LUPORINI, *La mente di Leonardo,* Florence, 1953.

C. UCELLI, *Scritti di meccanica,* Milan, 1940.

— *Léonard de Vinci et l'expérience scientifique au XVIe siècle,* Paris, 1951.

VIII. — P. VILLEY, *Les Sources et l'Evolution des Essais de Montaigne,* Paris, 1908.

F. STROWSKY, *Montaigne,* 1906.

H. HIRAM, *The Counter Renaissance,* New York, 1950.

M. MERLEAU-PONTY; Lecture de Montaigne, *in Eloge de la philosophie et autres essais,* Paris, 1965.

IX. — L. ZANTA, *La Renaissance du stoïcisme au XVIe siècle,* Paris, 1914.

P. MESNARD, Du Vair et le néostoïcisme, *Revue d'histoire et de philosophie,* II, 1928.

VILLARI, *Machiavelli e il suo tempo,* Florence, 1881.

A. RENAUDET, *Machiavel, Etude d'histoire des doctrines politiques,* Paris, 1942.

J. BARRIÈRE, *Etienne de La Boétie contre Machiavel,* Paris, 1908.

LA BOÉTIE, *Discours de la Servitude volontaire,* Paris, éd. P. Bonnefon, 1922.

Sur la pensée politique en général, voir:

P.MESNARD, *L'Essor de la philosophie politique au XVIe siècle,* Paris, 1936; 2e éd., 1951.

J. W. ALLEN, *A History of Political Thought in the XVI Century,* Londres, 1938; 3e éd., 1951.

X. — Ch. WADDINGTON, *Ramus et ses écrits,* Paris, 1856.

J. O. FLECKENSTEIN, P. Ramus et l'humanisme bâlois, p. 117 sq., in *La science au XVIe siècle* (Colloque de juillet 1957), Paris, 1960.

R. HOOYKAAS, *Pierre de La Ramée et l'empirisme scientifique au XVIe siècle, ibid.,* p. 297 sq.

XI. — J. BODIN, *Œuvres philosophiques*, éditées, traduites et présentées par P. MESNARD. T. I: *Introduction. Le Discours au Sénat et au peuple de Toulouse. Le Tableau du droit universel. La Méthode de l'histoire*, Paris, 1952. T. II, III, IV (en préparation).

— *Les Six Livres de la République*, Lyon, 1579.

G. POSTEL, *De orbis concordantia, libri IV*, Bâle, 1554.

XII. — F. FIORENTINO, *B. Telesio*, 2 vol., Florence, 1872-1874.

N. ABBAGANO, *B. Telesio*, Milan, 1941.

G. SOLERI, *Telesio*, Brescia, 1945.

XIII. — G. BRUNO, *Dialoghi italiani*, 3e éd., Florence, Gentile-Aquilecchia, 1958.

— *Opera latine conscripta*, Naples, éd. Fiorentino et autres, 1879-1891. Fac-similé, Stuttgart, 1962.

- *Cause, principe et unité*, trad. E. NAMER, Paris, 1930.

- *Des Fureurs héroïques*, trad. P.-H. MICHEL, Paris, 1954.

F. TOCCO, *Le Opere latine di G. Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Florence, 1889.

E. NAMER, *Les Aspects de Dieu dans la philosophie de G. Bruno*, Paris, 1926.

A. CORSANO, *Il Pensiero di G. Bruno nel suo svolgimento storico*, Florence, 1940.

P.-H. MICHEL, *La Cosmologie de Giordano Bruno*, Paris, 1962.

F. A. YATES, *G. Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres, 1964.

XIV. — CAMPANELLA, *Tutte le Opera*, Milan, éd. Firpo, 1954.

— *Inediti theologicorum*, Rome, éd. Amerio, 6 vol. parus, 1959-1966.

— *La Cité du soleil*, trad. ZÉVAÈS, Paris, 1950.

L. FIRPO, *Bibliografia degli scritti di T. Campanella*, Turin, 1940.

L. BLANCHET, *Campanella*, Paris, 1920.

A. CORSANO, *T. Campanella*, Messine-Milan, 1944; 2e éd., Bari, 1961.

J. P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Londres, 1958.

XV. — J. BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1924.

G. MOREL, *Le Sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, 3 vol., Paris, 1960.

L. OECHSLIN, *L'intuition mystique de sainte Thérèse*, Paris, 1946.

فهرس

الكتاب الثالث
العصر الوسيط والنهضة

الفصل الأول

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الفصل السادس

الفصل السابع





٢٠٠٠/٨٨/١٠٧٤



دار الطليعة تقدم :

تـاريـــخ الفـــلســـفة

تأليف : اميل برهييه **ترجمة : جورج طرابيشي**

٧ اجزاء — ٢٥٠٠ صفحة — ٣٠٠٠ فيلسوف ومفكر

□ □ □

المدخل — المرحلة الاغريقية

تاريخ الفلسفة : حدوده ، موضوعه ، تاريخه ، منهجه — الفلاسفة قبل سقراط — سقراط — افلاطون والاكاديمية — ارسطو واللقيون .

المرحلة الهلنستية والرومانية

المدارس السقراطية — الوثوقية : الرواقية والابيقورية — الاكاديمية الجديدة والشكّية — الفلسفة الدينية : الافلاطونية المحدثة ، الوثنية ، المسيحية .

العصر الوسيط والنهضة

الشرق : الهيلّينية والفكر العربي — الغرب : النهضة الكارولنجية — القرن الثاني عشر — عصر الخلاصات — انحلال الفكر المدرسي — القرن السادس عشر : الاصلاح الديني ، المذهب الانساني ، تقدم العلوم الرياضية .

القرن السابع عشر

التيارات الفكرية في مطلع القرن السابع عشر : الصوفيون واللاهوتيون والاباحيون — التجريبية الانكليزية : بيكون — هوبز — المذهب العقلي : ديكارت والديكارتيون — باسكال — سبينوزا — مالبرنش ولايبنتز — لوك — الافلاطونيون الانكليز — بايل — فونتنيل .

القرن الثامن عشر

أسس الفكر في القرن الثامن عشر : انتشار التجريبية الانكليزية والعلم النيوتني — الحركة الفلسفية في فرنسا : فولتير ، ديدرو ، هلفسيوس — الموسوعيون — ج.ج. روسو — كونديباك — الحركة الفلسفية في انكلترا : من هيوم الى رايد — مرحلة « الانوار » في المانيا — كانط والنقدية .

القرن التاسع عشر : مرحلة المذاهب (١٨٠٠ — ١٨٥٠)

النفعية الانكليزية — المثالية الالمانية والايطالية — الايديولوجيات — الفلسفة الاجتماعية في فرنسا .

القرن التاسع عشر بعد ١٨٥٠ . القرن العشرون . الفهارس العامة

الوضعية والنقدية الجديدة — مذهب النشوء والارتقاء — المادية — الروحية — الذرائعية — المثالية والواقعية — فلسفة العلوم .